بسم اللہ الرحمن الرحیم

مَنْ یُّرِدِ اللّٰهُ بِهٖ خَیْرًا یُّفَقِّهْهُ فِی الدِّیْنِ (حدیث)

التَّقْرِیرُ النَّامِی

شرح اردو

الحُسَامِی

تألیف

استاذ العلماء حضرت مولانا علامہ محمد اشرف نقشبندی

صدر المدرسین دار العلوم جامعہ فاروقیہ رضویہ

پنج پیر گوجر پورہ گھوڑے شاہ روڈ لاہور

فون: ۳۳۲۷۱۰

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مَنْ يُّرِدِ اللّٰهُ بِهٖ خَيْرًا يُّفَقِّهْهُ فِي الدِّيْنِ (حدیث)

التقریر النامی

شرح اردو

الحسامی

تألیف

استاذ العلماء حضرت مولانا علامہ محمد اشرف نقشبندی

صدر المدرسین دار العلوم جامعہ فاروقیہ رضویہ

پنج پیر گوجر پورہ گھوڑے شاہ روڈ لاہور

فون: ۳۳۲۷۱۰

نام کتاب ...... التقریر النامی شرح اردو الحسامی

تالیف ...... استاذ العلماء حضرت علامہ مولانا **محمد اشرف** صاحب صدر مدرس جامعہ فاروقیہ رضویہ پنج پیر۔ گوجر پورہ گھوڑے شاہ روڈ۔ باغبانپورہ۔ لاہور

طباعت بار اول .... پانچ صد

تاریخ اشاعت ... ۱۴۱۰ھ مطابق ۱۹۹۰ء

ناشر .... ادارہ فاروقیہ، جامعہ فاروقیہ رضویہ، پنج پیر گھوڑے شاہ روڈ، لاہور

کتابت ...... جلد اول جناب محمد یوسف قادری خوشنویس لاہور

کتابت ...... جلد ثانی جناب محمد اسحاق صاحب لاہور

مطبع ...... طبع فی المطبعۃ العربیہ

۳۰ لیک روڈ بالمقابل منشی چیمبر پرانی انارکلی لاہور پاکستان

ہدیہ

ملنے کا پتہ

(۱) ادارہ فاروقیہ رضویہ: پنج پیر نزد گوجر پورہ گھوڑے شاہ روڈ باغبانپورہ لاہور

(۲) مکتبہ قادریہ: جامعہ نظامیہ رضویہ اندرون لوہاری گیٹ لاہور

(۳) مکتبہ حامدیہ: گنج بخش روڈ، لاہور

فہرست مضامین

مضمون	صفحہ
پیش لفظ	۵
الانتساب	۷
تعارف	۸
تقریظ: از استاذ العلماء علامہ زمان شیخ الفقہ پیر طریقت امیر شریعت حضرت مولانا علامہ صاحبزادہ محمد عبد الحق صاحب بندیالوی دامت برکاتہم العالیہ	۱۰
تقریظ: از استاذ العلماء شیخ الحدیث والتفسیر محب و محسن اہل سنت ناظم اعلیٰ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور و ناظم اعلیٰ تنظیم المدارس اہل سنت۔ پاکستان حضرت علامہ مولانا مفتی محمد عبد القیوم صاحب ہزاروی دام ظلہ العالی	۱۱
تقریظ: از استاذ العلماء شیخ الحدیث والتفسیر پیر طریقت رہبر شریعت حضرت علامہ مولانا مفتی محمد عبد الغفور صاحب ناظم اعلیٰ جامعہ فاروقیہ رضویہ لاہور	۱۲
تقریظ: از شرف اہل سنت استاذ العلماء صدر المدرسین حضرت علامہ مولانا الحاج محمد عبد الحکیم صاحب شرف قادری مدظلہ العالی	۱۳
تقریظ: از شیخ الحدیث والتفسیر استاذ الاساتذہ مفتی حضرت علامہ مولانا محمد مختار احمد درانی مدظلہ العالی مہتمم مدرسہ عربیہ سراج العلوم خانپور	۱۵
تقدیم: از استاذ العلماء حضرت علامہ مولانا مفتی محمد گل احمد عتیقی صاحب دام ظلہ العالی	۱۶

مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ
شرح خطبۂ متن	۲۳	ظاہر و نص و مفسر محکم	۵۹
اصول شرع کی بحث	۲۶	خفی مشکل مجمل متشابہ	۶۷
کتاب اللہ کی تعریف	۳۰	صریح کنایہ حقیقت مجاز	۸۳
الخاص والعام	۳۹	جواز الاستعارۃ من الجانبین	۹۳
المشترک والمؤول	۵۲	عبارۃ النص	۱۴۵

مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ
اشارۃ النص	۱۴۹	افعال حسیّہ کی بحث	۲۹۵	دو حدیثوں کے درمیان	۴۱۵
دلالۃ النص	۱۵۲	عدم لزوم النکاح بغیر شہود	۳۱۲	معارضہ کا بیان	
المقتضیٰ والمحذوف	۱۵۴	ان الامر والنہی ماحکمھافی	۳۱۹	بیانِ تقریر	۴۳۱
الوجوہ الفاسدہ	۱۶۲	ضدیہما		بیانِ تغییر	۴۳۴
امر کی بحث	۱۹۱	اسباب الشرائع	۳۲۵	بیان التبدیل	۴۵۰
امر کا موجب الزام ہے	۱۹۵	عزیمت کی بحث	۳۳۹	قیاس ناسخ ہونے کی	۴۵۹
امر تکرار کا احتمال نہیں رکھتا		رخصت کی بحث	۳۴۸	صلاحیّت نہیں رکھتا	
حکم الواجب بالامر	۲۳۸	سنّتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم	۳۶۸	نص پر زیادتی نسخ ہے	۴۶۴
الاداء والقضاء	۲۳۸	اقسام السنت	۳۷۰	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلّم کے	۴۶۸
کون القضاء نوعین	۲۵۰	بحث خبرِ مشہور	۳۷۸	افعال کی تقسیم	
صوم وفدیہ میں مماثلث کا بیان	۲۵۳	بحث خبرِ واحد	۳۸۳	متابعت اصحاب رسول اللہ	۴۷۵
حسن لعینہ	۲۸۰	فاسق اور کافر کی خبر کا حکم	۳۸۶	صلی اللہ علیہ وسلّم	
حسن لغیرہ	۲۸۶	طعام کی حِلّت اور حرمت	۳۹۳	باب الاجماع	۴۸۰
نہی کی بحث	۲۸۹	میں فاسق کی خبر کا حکم	۳۹۴	انعقادِ اجماع کے بارے	۴۹۲
قبیح لعینہ	۲۸۹	طعنِ مبہم کا بیان	۴۱۰	اختلاف کی بحث	
قبیح لغیرہ	۲۹۱	دو آیتوں کے درمیان	۴۱۳	اجماع کے مراتب	۴۹۳
		معارضہ کا بیان		کچھ اس کتاب کے بارے	

پیشِ لفظ

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ط

نَحْمَدُہٗ وَ نُصَلِّیْ وَ نُسَلِّمُ عَلٰی رَسُوْلِہِ الْکَرِیْمِ وَعَلٰی اٰلِہٖ وَ اَصْحَابِہٖ اَجْمَعِیْنَ

امابعد - یہ امر اصحابِ علم پر واضح ہے کہ شرافتِ علم بوجہ شرافتِ موضوع ہوتی ہے "علم اصولِ فقہ" کا موضوع کتاب اللہ وسنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلّم اور اجماع وقیاس ہے لہٰذا اس علم کی شرافت اور اس کی اہمیت و افادیت اظہر من الشمس والامس ہے اور "اصولِ فقہ" کی مروّجہ کتب معتبرہ میں سے "حسامی" جو الشیخ الامام الہمام مولی الانام العلاّم الفقیہ الاصولی محمد بن محمد عمر حسام الدین الاخسیکثی کی قابلِ قدر تصنیف ہے - اصولِ فقہ کی کتب میں جو مقام حسامی کو حاصل ہے وہ اہلِ علم ونظر سے پوشیدہ نہیں ہے - مسائلِ کثیرہ کو مختصر عبارت میں بیان کر دینا مصنف کا طرّۂ امتیاز ہے چونکہ اس کتاب کو پڑھنے کے لئے دقتِ نظر، محنت ومشقّت اور غور وخوض کی اشد ضرورت ہوتی ہے اور موجودہ زمانہ میں شوقِ مطالعہ، ذوقِ علمی کی کمی اور تکاسلِ طبع کی وجہ سے اس کی طرف پوری توجہ نہیں دی جاتی - کیونکہ اس کے تمام شروح وتشریح حواشی عربی میں ہیں بندہ کی نظر سے اب تک اس کی کوئی اُردو شرح نہیں گذری - بایں وجہ میرا ارادہ ہوا کہ اس کی تقریر اردو زبان میں کر دی جائے تو عین ممکن ہے کہ طلباءِ کرام کو قدرے آسانی میسر آئے اور وہ پورے طور پر اس عظیم فن کو حاصل کرنے کے بعد احکامِ فقہیہ کے رموز واسرار سے واقفیّت حاصل کرتے ہوئے پیکرِ عمل بن کر سعادت دارین سے بہرہ مند ہو سکیں مگر جب بندہ اپنی علمی بے بضاعتی اور حسامی کے اغلاقِ عبارت اور دقت مضامین کی طرف نظر کرتا تو دل کانپ کانپ جاتا تاہم اللہ تبارک وتعالیٰ کی بارگاہ میں اُس کے محبوب ومقرب بندوں کے وسیلہ سے دعاء کرتا رہا بالآخر خداوند قدوس نے اپنے محبوب مکرم نورِ مجسم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے صدقہ سے مدد فرمائی اور اس عاجز بندہ کو منزل مقصود تک پہنچا دیا وللہ الحمد علی ذٰلک - میں نے اس شرح کا نام "التقریر النامی شرح اردو الحسامی" رکھا ہے اس میں مندرجہ ذیل امور کا بطورِ خاص لحاظ رکھا ہے (۱) علیحدہ جدول میں عربی متن مع اعراب (۲) سلیس اردو میں ترجمہ (۳) حتی الامکان ہر مشکل مقام کی شروح معتبرہ وحواشی مفیدہ سے اخذ کردہ دو تقریریں ایک اجمالی اور ایک تفصیلی

تقریر (۴) مشکل الفاظ کی توضیح اور عباراتِ مغلقہ کی ترکیب (۵) فقہ حنفی و شافعی کے اختلافات اور مدلل طریقہ سے مذہب احناف کی ترجیح کا بیان (۶) امثلہ سے مسائل کی تبیین و توضیح (۷) شرح میں نظر مطالب کے حل پر مرکوز رکھی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ یہ امر پیشِ نظر رہا ہے کہ کلام نہ اتنی مختصر ہو کہ فہمِ مطالب میں مخل ہو اور نہ اس قدر طویل کہ باعث تشویش ہو۔ اس وقت میں اُن تمام حضرات کا تہہ دل سے شکریہ ادا کرتا ہوں جنہوں نے اس شرح کے سلسلہ میں تعاون فرمایا خصوصاً میری اہلیہ محترمہ میرے شکریہ کی مستحق ہیں جنہوں نے اس دینی اہم کام میں قدم قدم میرا حوصلہ بڑھایا اور اپنے گھر کے روزمرہ کے معمول کے خرچ کو کم کر کے میرا مالی تعاون بھی فرمایا اور ہمہ وقت خدمت کرتے ہیں مصروف رہیں اللہ تبارک وتعالیٰ انہیں اجر جزیل عطاء فرمائے اور سعادت دارین سے نوازے۔ آخر میں بندہ اہلِ علم حضرات کی خدمت میں اپنی علمی کم مائیگی اور بے بضاعتی کا پورا پورا اعتراف کرتے ہوئے عرض گذار ہے کہ اس شرح میں اگر کسی خطاء اور غلطی کو پائیں تو اُسے میرے جہل پر حمل کرتے ہوئے عفو ودرگذر فرمائیں اور اطلاع دے کر احسانِ کرم فرمائیں کہ محسنین کا یہی طرزِ عمل ہے اللہ تبارک وتعالیٰ کی بارگاہ میں دعاء ہے کہ بندہ عاجز کی اس سعی کو حضور پر نور شافع یوم النشور خاتم الانبیاء والمرسلین رحمۃ للعلمین صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم کے وسیلہ جلیلہ سے قبول فرمائے اور میرے گنہگار خطاءکار کے لئے ذریعہ نجات بنائے اور طلباء کرام کے لئے متن کی طرح اس شرح کو نافع فرمائے آمین

غرضی نقشی است کہ از ما یاد ماند
کہ ہستی را نمی بینم بقائے

خادم الطلباء والعلماء **محمد اشرف** غفرلہٗ
(صدر) مدرس دارالعلوم جامعہ فاروقیہ رضویہ
پنج پیر گوجر پورہ گھوڑے شاہ روڈ باغبانپورہ۔ لاہور ۹

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الانتساب

میں اپنی اس ناچیز سعی و کوشش کو استاذی و استاذ الاساتذہ شیخ الحدیث والتفسیر جامع المعقول والمنقول حاوی الفروع والاصول ملک التدریس شمس فلک التحقیق والتدقیق مرجع العلماء والفضلاء فخر الاماثل والاماجد امام اہل سنت علامۃ العصر حضرت مولانا الحاج الحافظ **عطاء محمد** صاحب چشتی گولڑوی بندیالوی دامت برکاتہم العالیہ کی بارگاہ والا جاہ میں بطور ہدیۂ نیاز و نذرانہ عقیدت پیش کرنے کی سعادت حاصل کرتا ہوں جن کے فیضانِ تدریس سے نجانے کتنے ذرّے آسمانِ علم پر آفتاب بن کر چمکے جن کی تعلیم و تربیت اور نگاہِ لطف سے مجھ جیسا ناچیز اس قابل ہوا کہ میں کچھ پڑھ سکوں، پڑھا سکوں اور کچھ تحریر کر سکوں۔ اور یہ حقیقت ہے کہ آج بھی جسے علم کی واقعی پیاس ہوتی ہے وہ انہی کے چشمۂ فیضانِ تدریس تک پہنچتا ہے۔ مجھے امید ہے کہ آپ اسے شرفِ قبولیت عطاء فرمائیں گے۔

شاہاں راچہ عجب گر بنوازند گدا را

محمد اشرف غفرلہٗ (صدر) مدرس دارالعلوم جامعہ فاروقیہ رضویہ
پنج پیر گوجر پورہ گھوڑے شاہ روڈ، باغبانپورہ لاہور ۹

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

تعارفِ مؤلّف

نام: علّامہ محمد اشرف ابن مولانا مولوی عبدالغنی رحمۃ اللہ علیہ ابن مولانا مولوی قمرالدین رحمۃ اللہ علیہ۔

پیدائش: مؤلّف موصوف نے ۱۹۴۶ء بمطابق ۱۳۶۴ھ سرزمین ہند مردم خیز علاقہ مشرقی پنجاب ضلع فیروزپور کے ایک گاؤں "گوجراں" میں آرائیں گھرانے میں آنکھ کھولی۔

ہجرت: ۱۹۴۷ء میں مولانا موصوف کے خاندان نے ہندوستان سے ہجرت کر کے پاکستان کی سرزمین پر قدم رکھا۔

تسمیہ خوانی: موصوف نے تسمیہ خوانی ۱۹۵۱ء میں اپنے نانا جان مولانا رحمت علی رحمۃ اللہ علیہ سے کی اور ناظرہ قرآن پاک اُن سے پڑھا اور اس کے ساتھ ساتھ چک جید ع ۱۶ تحصیل و ضلع شیخوپورہ میں پرائمری سکول کی تعلیم بھی شروع کر دی بعد ازاں ۱۹۵۸ء میں گورنمنٹ ہائی سکول بھاپلکے ضلع شیخوپورہ سے مڈل کی تعلیم حاصل کی۔

درس نظامی کی ابتداء: ۱۹۵۶ء میں مولانا موصوف نے "جامعہ حضرت میاں صاحب شرقپور شریف سے کی اور مدرستہ الرحمت گھنگ شریف و دارالمبلغین شرقپور شریف و جامعہ نظامیہ رضویہ اندرون لوہاری گیٹ لاہور اور بعد ازاں جامعہ مظہریہ امدادیہ بندیال شریف سے ۱۹۶۹ء میں درس نظامی کی تکمیل کی۔

دورۂ حدیث و سندِ فراغت: ۱۹۷۰ء میں حضرت استاذ محترم بحرالعلوم ملک التدریس الحافظ الحاج العلّامہ عطاء محمد گولڑوی چشتی بندیالوی دامت برکاتہم العالیہ کے اشارہ پر اُن کے شاگرد رشید شیخ الحدیث حضرت علّامہ غلام رسول رضوی دامت برکاتہم العالیہ کی خدمت میں حاضر ہو کر جامعہ رضویہ مظہرالاسلام جھنگ بازار فیصل آباد میں علوم حدیث کی تکمیل کی اور سند و دستارِ فضیلت حاصل کی۔

آغاز تدریس: مولانا موصوف نے ۱۹۷۱ء میں اپنے گاؤں چک جید ع ۱۶ ضلع شیخوپورہ میں "جامعہ فاروقیہ رضویہ" قائم کر کے تدریسی زندگی کا آغاز کیا۔

جامعہ فاروقیہ رضویہ لاہور میں آمد: ۱۹۷۶ء میں اپنے استاذِ محترم حضرت علّامہ مولانا مفتی عبدالغفور صاحب مدظلہ العالی کے ارشاد پر "جامعہ فاروقیہ رضویہ" پنج پیر گوجر پورہ گھوڑے شاہ روڈ باغبانپورہ لاہور کے لئے اپنی تدریسی خدمات وقف

کر دیں اور صدر المدرسین کے مرتبہ پر فائز ہوئے ابھی تک جامعہ ہذا میں فرائض تدریس سرانجام دے رہے ہیں۔

تصانیف: مولانا موصوف کی اس سے پہلے "التقریرات شرح اردو المرقات" اہلِ علم سے دادِ تحسین حاصل کر چکی ہے امید ہے پیشِ نظر کتاب "التقریر النامی شرح اردو الحسامی" کو علماء و فضلاء و طلباء شرفِ قبولیت عطا فرمائیں گے۔

ماخوذ از تعارف "التقریرات شرح اُردو المرقات"

حافظ محمد طارق جامعہ فاروقیہ رضویہ گوجرپورہ لاہور

تقریظ : از استاذ العلماء علامہ زماں شیخ الفقہ پیر طریقت امیر شریعت حضرت العلامہ المفتی صاحبزادہ محمد عبد الحق صاحب بندیالوی دامت برکاتہم العالیہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۔ نحمدہٗ ونصلی علی رسولہ الکریم

اما بعد ۔ فاضلِ عزیز مولانا علامہ محمد اشرف صاحب کی علمی صلاحیت اور تصنیفی قابلیت لائق صد تحسین و آفرین ہے ایسے اللہ کے بندے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے غلام خال خال ہوتے ہیں جن کو اللہ تعالیٰ اپنے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم کے صدقہ سے ایسی بے پناہ خوبیوں اور نوازشوں سے نوازتا ہے جن میں عزیز موصوف کا نام سرفہرست آتا ہے ۔ شرافت و امتیاز علم بوجہ شرافت و امتیاز موضوع ہوتا ہے اور علم اصول فقہ کا موضوع چونکہ کتاب اللہ و سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجماع اور قیاس ہے لہٰذا اس علم کی شرافت اظہر من الشمس ہے اور علم اصول فقہ میں جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں جو مقام حسامی کو حاصل ہے وہ اہلِ علم و نظر سے اوجھل و مخفی نہیں ۔ مسائل کثیرہ کو مختصر عبارت میں جمع کر دینا مصنف کا طرہ امتیاز ہے چونکہ اس کتاب کو پڑھنے کے لئے دقت نظر اور محنت و مشقت کی ضرورت ہوتی ہے اور موجودہ زمانہ میں ذوق علمی کم ہوتا جا رہا ہے اور شوق مطالعہ ختم ہوتا جا رہا ہے لہٰذا طلبہ اس کی طرف کم توجہ کرتے تھے ۔

لیکن فاضل عزیز مولانا علامہ محمد اشرف صاحب صدر مدرس جامعہ فاروقیہ رضویہ نے جس حسن تحریر سے مقاماتِ دقیقہ کو سلیس اور سہل اُردو زبان میں حل کیا ہے اس نے کتاب کی اہمیت و افادیت کو چار چاند لگا دیئے ہیں ۔ طلبہ کے علاوہ مدرسین بھی اس شرح کی معاونت سے بآسانی اپنا مقصد حاصل کر سکتے ہیں ۔

بحضور رب العالمین بوسیلہ جلیلہ رحمۃ اللعالمین صلی اللہ علیہ وسلم حضور قلب سے دعا ہے کہ یہ شرح مقبول عام ہو اور منظور دربار خداوند جہاں ہو ۔

محمد عبد الحق عفی عنہ
بقلم خود
جامعہ مظہریہ امدادیہ بندیال شریف

تقریظ : از شیخ الحدیث والتفسیر استاذ الاساتذہ محب و محسن اہلِ سنّت ناظم اعلیٰ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور و ناظم اعلیٰ تنظیم المدارس اہلِ سنّت ۔ پاکستان حضرت مولانا علامہ مفتی محمد عبد القیوم صاحب ہزاروی دام ظلہ العالی

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ ؕ

اصول فقہ کی مشہور کتاب "حسامی" ایجاز و اختصار میں مشہور ہونے کے باوجود اس کی کسی شرح کو درس نظامی کے نصاب میں شامل نہ کیا گیا جس کی وجہ سے حسامی کی تدریس میں اساتذہ اور طلباء کو اس کے حواشی اور شروح کو زیر نظر رکھنا پڑتا تھا ۔

جب سے علم سے عموماً اور درس نظامی سے خصوصاً لوگوں کی رغبت کم از کم ہونے لگی تو غیر نصابی شروح اور حواشی نایاب ہونے لگے حتیٰ کہ موجودہ دور کے طلباء ان شروح اور حواشی سے نا آشنا تک ہو چکے ہیں ۔

لہٰذا ضروری تھا کہ اصول فقہ کی اہم کتاب کو درس نظامی میں شامل رکھتے ہوئے اس کی تعلیم و تعلّم میں دلچسپی پیدا کی جائے اور اس انداز سے اس کی شرح آسان کی جائے کہ کتاب طلباء کی موجودہ استعداد کے قریب ہو جائے ۔ عزیزم مولانا محمد اشرف صدر المدرسین جامعہ فاروقیہ رضویہ نے اس اہم مشن پر کام شروع کر دیا اور انہوں نے حسامی کی اُردو زبان میں مبسوط شرح لکھ کر اس ضرورت کو پورا کر دیا ۔

میں نے اس شرح کے چند مقامات دیکھے اور خوب پایا ، اگرچہ مسائل سے متعلق ابتدائی بحثوں کو شامل کرنے کی وجہ سے شرح کا حجم بڑھ گیا ہے لیکن موجودہ علمی استعداد کے پیشِ نظر یہ امر ضروری تھا ۔ مدارس کے متعلقین کے ہاں مولانا محمد اشرف صاحب کی یہ کاوش "سعیًا مشکورًا" قرار پائے گی ۔ میری دعا ہے کہ مولانا کی یہ مخلصانہ کوشش مقبول ہو ۔

محمد عبد القیوم ہزاروی قادری رضوی
عفی عنہ خادم جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور
۳ / ذوالحجہ ۱۴۰۹ھ

تقریظ: استاذ الاساتذہ پیرِ طریقت رہبرِ شریعت استاذی و مرشدی و مولائی حضرت علامہ مولانا الحاج المفتی محمد عبد الغفور صاحب دامت برکاتہم العالیہ بانی و مہتمم و ناظم اعلیٰ مرکزی دار العلوم جامعہ فاروقیہ رضویہ پنج پیر گوجر پورہ گھوڑے شاہ روڈ باغبانپورہ لاہور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عزیزم مولانا محمد اشرف صاحب صدر المدرسین جامعہ فاروقیہ رضویہ نے اصولِ فقہ کی مشہور درسی کتاب الحسامی کی اُردو شرح لکھی ہے۔ لفظ لفظ کی تشریح پھر جملہ کا خلاصہ پھر مزید وضاحت کے لئے سوال و جواب گویا یہ شرح ایک استاذ و معلّم معلوم ہوتا ہے جو طلباء کو تعلیم دے رہا ہو۔ بیک وقت اساتذہ اور طلباء کے لئے مفید ہی نہیں بلکہ مفید تر ہے اللہ تعالیٰ موصوف کو اجرِ عظیم عطا فرمائے اور اس شرح کو زیرِ قبولیت سے آراستہ فرمائے۔ اور اللہ تعالیٰ اپنے حبیبِ کریم صلی اللہ علیہ وسلّم کے طفیل مولانا کی صحت و عمر اور علم و عمل میں برکت دے اور مزید خدمت دین کی توفیق عطا فرمائے۔

محمد عبد الغفور ناظم جامعہ فاروقیہ رضویہ پنج پیر گوجر پورہ
گھوڑے شاہ روڈ، لاہور
۱۸ ربیع الثانی ۱۴۱۰ ہجری بمطابق ۱۸ نومبر ۱۹۸۹ء بروز ہفتہ

تقریظ: اشرف اہلِ سنّت مرجع العلماء و الفضلاء صدر المدرسین رأس المصنفین حضرت علامہ مولانا الحاج محمد عبد الحکیم صاحب شرف قادری برکاتہم العالیہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ نحمدہ و نصلی و نسلم علی رسولہ الکریم و علیٰ آلہ و اصحابہ اجمعین

آج کے دور میں لکھنا اور وہ بھی کسی علمی موضوع پر اور عالمانہ انداز میں، بہت بڑا مجاہدہ بلکہ جہاد ہے، ہمارے علماء اوّل تو خطابت اور سیاست ہی کو اختیار کرتے ہیں۔ جو حضرات لکھنے کی طرف توجہ دیتے ہیں وہ یا تو وعظ و تقریر کے عنوان پر خامہ فرسائی کرتے ہیں کیونکہ ہمارے ہاں مانگ ہی اسی قسم کے لٹریچر کی ہے، یا پھر ان اختلافی موضوعات پر طبع آزمائی کرتے ہیں جن پر پہلے ہی بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ ہونا تو یہ چاہیے کہ پہلے سے لکھی ہوئی کتابوں کی اشاعت کر کے اس نوع کی ضرورت پوری کر دی جائے اور مزید لکھنے کے لئے نئے موضوعات تجویز کئے جائیں۔

اس وقت اربابِ علم و دانش کو جن موضوعات پر قلم اٹھانا چاہیے ان کا مختصر سا خاکہ یہ ہے۔

۱- دین اسلام کی بنیادی تعلیمات، مختصر اور آسان زبان میں پیش کی جائیں۔ اندازِ بیان اتنا مؤثر اور معقول ہو کہ قارئین کو اپیل کرے، لادینیت، اشتراکیت، مرزائیت اور مستشرقین کی یلغار اتنی تیز ہے کہ بے شمار ذہنوں کو شکوک و شبہات میں مبتلا کر کے دینِ متین سے برگشتہ کر رہی ہے، مسلمان نوجوانوں کے ذہنوں کو مطمئن کرنا وقت کی اہم ترین ضرورت ہے۔

۲- قرآنِ کریم کی تفسیر اور حدیث پاک کی شرح پر کام کرنا نہایت ضروری ہے۔

۳- تاریخِ اسلام کے مختلف ادوار کو صحیح فکر اور اعتقادی سلامتی کے ساتھ پیش کرنا۔

۴- سیرت طیبہ کی ضیاء پاشیوں کو جدید علمی اور تحقیقی انداز میں پیش کرنا۔

۵- سکول اور کالج کے نصاب کے مطابق امدادی کتب مرتب کرنا۔

۶- بچوں کی ذہنی سطح کے مطابق دلچسپ لٹریچر تیار کرنا جو انہیں اسلامی جوش اور ولولہ عطا کرے۔

۷- مطالعۂ پاکستان کے عنوان پر ایسی کتابیں لکھنا جو ملکِ پاکستان کی سچی محبت سے آشنا کریں۔

۸- اسلامی نظام کی اہمیت اور اس کے فوائد کو ایسے دلکش انداز میں پیش کرنا کہ پوری قوم نظامِ مصطفےٰ کے نفاذ

پر متحد ہو جائے۔

۹ - درس نظامی کی جدید شروح اور حواشی لکھنا جن سے طلبہ کے علمی ذوق میں ترقی ہو۔

۱۰ - ایسا لٹریچر تیار کرنا جس سے عقائد کی درستی کے ساتھ ساتھ عمل کی اہمیت اجاگر ہو، کیونکہ انسان کی دینی زندگی کو اگر ایک پرندہ قرار دیا جائے تو عقیدہ اور عمل اس کے دو پر ہوں گے، اور ظاہر ہے کہ ایک پر کے ساتھ پرواز کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔

مقام مسرت ہے کہ فاضل عزیز، مولانا علامہ محمد اشرف زید علمہٗ وعملہٗ صدر مدرس جامعہ فاروقیہ رضویہ، لاہور تدریس کے ساتھ تصنیف و تالیف کا اعلیٰ ذوق بھی رکھتے ہیں، اس سے پہلے منطق کی مشہور اور متداول کتاب مرقاۃ کی اردو شرح تقریرات لکھ کر علمی حلقوں سے خراجِ تحسین حاصل کر چکے ہیں۔

پیش نظر کتاب اصولِ فقہ کی معروف درسی کتاب حسامی کی شرح التقریر النامی ہے، اس میں بھی انہوں نے بڑی دماغ سوزی اور دیدہ وری کا مظاہرہ کیا ہے، اس کی مقبولیت کا یہ عالم ہے کہ اس کی اشاعت سے پہلے ہی علمی ذوق رکھنے والے طلبہ اور نوخیز مدرسین اسے تلاش کرتے پھر رہے ہیں۔ بلاشبہ شارح علامہ تمام اہلِ علم کی طرف سے شکریے کے مستحق ہیں اور اس کتاب کی بھرپور پذیرائی ہونی چاہیئے۔

ان کی بلند ہمتی کی اس سے بڑی دلیل کیا ہو سکتی ہے؟ کہ وہ خود ہی لکھتے ہیں اور خود ہی اشاعت کا اہتمام کرتے ہیں، یقیناً یہ بڑا جانگسل کام ہے، کتنا اچھا ہوتا اگر کوئی ادارہ اشاعت کا کام اپنے ذمہ لے لیتا، اور جتنا وقت انہیں اشاعت میں صرف کرنا پڑتا ہے اتنے وقت میں وہ ایک اور کتاب کی شرح لکھ سکتے ہیں۔ مولائے کریم جلّ شانہٗ ان کی کوشش کو شرفِ قبولیت عطا فرمائے اور نافع طلباء و علماء بنائے۔

۱۲ر محرم ۱۴۱۰ھ	محمد عبد الحکیم شرف قادری نقشبندی
۱۶ر اگست ۱۹۸۹ء	جامعہ نظامیہ رضویہ، لاہور

تقریظ: از شیخ التفسیر و الحدیث استاذ الاساتذہ المفتی حضرت العلامہ مولانا محمد مختار احمد درانی مدظلہ العالی مہتمم المدرسۃ العربیہ سراج العلوم خانپور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للّٰہ رب السمٰوٰت والارضین والصلوٰۃ والسلام علیٰ حبیبہ سید المرسلین رحمۃً للعٰلمین راحۃ العاشقین مراد المشتاقین شمس العارفین سیدنا ومولانا محمد وآلہ واصحابہ اجمعین

اما بعد۔ فلما طالعتُ "التقریر النامی علی الحسامی"، وتفکرت فیہ وجدتہ کافیاً مفیداً للطالبین والمدرسین والشارح الفاضل الجر النحریر رئیس العلوم العقلیۃ والنقلیۃ العلامۃ محمد اشرف صدر المدرسین بالجامعۃ الفاروقیۃ الکائنۃ ببلدۃ لاھور اوضح الحسامی ایضاحاً کاملاً وکشف مغلقاتہ وسعیٰ سعیاً جمیلاً ما رأیت شرح الحسامی مثل التقریر النامی والشارح الفاضل اوضح متن الحسامی وبیّن المعانی اللغویۃ والاصطلاحیۃ وشرح مقامات المعضلۃ الخفیّۃ وفصّل ابحاثہ تفصیلاً جزیلاً کاملاً ادعو اللّٰہ تعالیٰ ان ینفع الطالبین والمدرسین وان یوفّق الشارح الفاضل توفیقاً کاملاً لشرح الکتب العربیۃ المتداولۃ فی المدارس الدینیۃ وینفعنی من علومہ وفیوضاتہ ابداً۔

مولای صلّ وسلّم دائماً ابداً علیٰ حبیبک خیر الخلق کلھم

الراقم۔ مفتی محمد مختار احمد درانی مہتمم المدرسۃ العربیۃ سراج العلوم الکائنۃ ببلدۃ خانفور من بلاد باکستان

۵ ذوالقعدہ ۱۴۰۸ھ - ۲۰ جون ۱۹۸۸ء بروز سوموار

تقدیم : از قلم فاضلِ نوجوان حضرت العلّامہ المفتی گُل احمد عتیقی صاحب دامت برکاتہم العالیہ

بسم اللہ الرّحمٰن الرّحیمؕ

نحمدہٗ ونصلی ونسلم علی رسولہ الکریم

یہ بات روزِ روشن کی طرح واضح ہے کہ ایمان کے بعد علم دین نعمت عظمیٰ ہے اور اس کی کئی قسمیں ہیں۔ ان میں سے ایک اہم واجل علم۔ علم اصول فقہ بھی ہے جس کا موضوع ادلہ اربعہ (قرآن وسنت، اجماع وقیاس) ہے جو اس علم کی فضیلت وعظمت کا مظہر ہے دیگر علوم وفنون کی طرح اس علم میں بھی علماء اسلام نے گراں قدر خدمات سرانجام دی ہیں اور متون وشروح کے انبار لگا دیئے لیکن ان کے اجمالی تذکرہ سے پہلے اس بات کی وضاحت مناسب معلوم ہوتی ہے کہ ایک علم اصولِ فقہ ہے اور ایک علم قواعدِ فقہ اور ان دونوں میں فرق ہے۔ قواعدِ استنباط جسے ادلہ اجمالیہ بھی کہا جاتا ہے علم اصول فقہ ہے اور اگر بہت سے فروع مستخرجہ کو منضبط کر لیا جائے تو اسے قواعد فقہ کہا جاتا ہے اور ہر ایک کی مثال سے ان کا فرق مزید واضح ہو جاتا ہے۔ اصول فقہ کی مثال جیسے الامر للوجوب اور قواعد فقہ کی مثال جیسے الخراج بالضمان۔

آغاز تدوین اصولِ فقہ: بعض محققین کا خیال ہے کہ فقہ کی طرح اصولِ فقہ کے تدوین کے آغاز کا اعزاز بھی امام الائمہ سیدنا امام اعظم حضرت نعمان بن ثابت رحمۃ اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے اور ان کے بعد حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ نے بھی اصول الفقہ کے نام سے اسی موضوع پر کتاب تصنیف کی اور پھر ان کے بعد ان کے تلمیذ رشید حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے بھی کتاب الرسالہ کے نام سے اس فن میں کتاب تحریر فرمائی۔ پھر ان کے بعد اس فن کے مصنفین ومؤلفین دو گروہوں میں منقسم ہو گئے ع۱ متکلمین ع۲ احناف۔ متکلمین نے اپنی کتابوں میں علم کلام کے تقاضے کے مطابق عقلی استدلال کا طریقہ اپنایا اور فروع فقہیہ اور کسی مذہب کی موافقت ومخالفت سے بالاتر ہو کر صرف اصول کی تقریر اور قواعد کی منطقی تحقیق سے سروکار رکھا اس لئے ان کی کتب میں فروع کم ہیں شوافع نے اپنی تصنیفات میں یہی طریقہ اختیار کیا ہے اور احناف نے اپنے ائمہ سے منقول فروع کو پیشِ نظر رکھ کر ان کی مطابقت میں اصول فقہ مقرر فرمائے اسی لئے ان کی کتب میں فروع فقہیہ کثرت سے ہیں کیونکہ ان پر علم کلام کے بجائے فقہ کا غلبہ تھا متقدمین متکلمین کی تین کتب مشہور ہیں۔

(۱) المعتمد : ابو الحسین محمد بن علی البصری المعتزل الشافعی ع۱ (۲) البرهان : ابو المعالی عبد الملک بن عبد اللہ الجوینی نیشاپوری۔ (۳) المستصفیٰ : ابو حامد محمد بن محمد الغزالی الشافعی ع۳

متاخرین متکلمین کی کتب

المحصول : کتب ثلاثہ کا خلاصہ علامہ فخر الدین محمد بن عمر الرازی الشافعی متوفی سنہ ۶۰۶ھ

الاحکام : یہ بھی مذکورہ کتب ثلاثہ کا ہی خلاصہ ہے علامہ ابو الحسن علی بن ابی علی المعروف لسیف الدین الآمدی الشافعی متوفی سنہ ۶۳۱ھ

البتہ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ المحصول میں ادلہ کی کثرت اور احتجاج کا غلبہ نظر آتا ہے اور "الاحکام" میں تحقیق مذاہب اور تفریع مسائل کا غلبہ معلوم ہوتا ہے پھر اس کے بعد المحصول اور الاحکام کی تلخیص در تلخیص کی تشریح کا سلسلہ چل نکلا چنانچہ مولانا تاج الدین محمد بن الحسن الارموی ع۱ نے الحاصل کے نام سے اور مولانا محمود بن ابی بکر الاموری ع۲ نے التحصیل کے نام سے محصول کے خلاصے تحریر کئے۔

پھر اس کے بعد علامہ قاضی عبد اللہ بن عمر البیضاوی ع۳ نے 'منہاج' میں منہاج کا خلاصہ تحریر کیا پھر منہاج کی شروح کا سلسلہ چل نکلا۔

آمدی کی الاحکام کا اختصار ابو عمرو عثمان بن عمرو المعروف بابن الحاجب المالکی ع۴ نے اپنی مایہ ناز تصنیف منتہی السئول والامل فی علمی الاصول والجدل میں کیا اور پھر خود ہی مختصر المنتہی کے نام سے اس کا اختصار کیا مختصر بہت مقبول ہوئی اور پھر اس کے شروح وحواشی لکھے جانے لگے ع۵

مذکورہ تمام کتب متکلمین کے طریقہ پر ہی لکھی گئیں۔

احناف کے طریقہ پر لکھی جانے والی کچھ کتب یہ ہیں :۔

ع۱ متوفی سنہ ۴۳۶ھ ع۲ متوفی سنہ ۴۷۸ھ ع۳ متوفی سنہ ۵۰۵ھ (متاخرین متکلمین کی کتب) ع۱ متوفی سنہ ۶۵۶ھ

ع۲ متوفی سنہ ۶۸۲ھ ع۳ متوفی سنہ ۶۰۵ھ ع۴ متوفی سنہ ۶۴۶ھ ع۵ مقدمہ ابن خلدون حصرمی

(۱) اصول ابوالحسن کرخی[1] (۲) اصول ابوبکر احمد بن الرازی المعروف بالجصاص[2] (۳) تقویم الادلہ ابوزید عبید اللہ بن عمر القاضی الدبوسی[3] (۴) اصول فخر الاسلام علی بن محمد[4] (۵) اصول شمس الائمہ محمد بن احمد السرخسی[5]

ان کے بعد کے حنفی اصولیین اصول بزدوی اور اصول سرخسی کو ہی زیادہ معتمد سمجھتے ہیں اگر یہ دونوں بزرگ کسی بات پر متفق ہو جائیں تو کہا جاتا ہے کہ اتفق الشیخان علی ھذ القول[6]

ان دونوں کتابوں کے بعد انہی کے مختصرات اور مطولات لکھے گئے متاخرین میں سے صاحب المنار علامہ عبد اللہ بن احمد المعروف بحافظ الدین النسفی[7] نے بھی اپنی کتاب المنار میں اسی طریقہ کو اپنایا ہے۔

بعض مالکیہ اور شوافع نے بھی احناف ہی کے طریقہ کو اپنایا ہے۔ مثلاً قرانی نے تنقیح الفصول فی علم الاصول میں اور استوی نے التمہید فی تخریج الفروع علی الاصول میں حتی کہ ابن تیمیہ اور ابن قیم نے بھی اپنی کتب اصول میں احناف ہی کے طریقہ کو اختیار کیا ہے۔ پھر متاخرین احناف نے ایک نئی راہ نکالی اور احناف و متکلمین دونوں کے طریقوں کو جمع کر دیا چنانچہ

(۱) بدیع النظام الجامع بین کتابی البزدوی والاحکام تصنیف مولانا مظفر الدین احمد بن علی الساعاتی البغدادی الحنفی[1] اسی جامع طرز پر لکھی گئی۔ نیز اس جامع طرز پر لکھی جانے والی دیگر کتب درج ذیل ہیں :۔

(۲) تنقیح الاصول۔ تصنیف صدر الشریعہ مولانا عبید اللہ بن مسعود البخاری الحنفی[2] (۳) "شرح تنقیح الاصول" التوضیح فی حل غوامض التنقیح (۴) جمع الجوامع مولانا تاج الدین السبکی الشافعی[3] (۵) التحریر۔ مولانا کمال الدین الحنفی[4]

(۶) مسلم الثبوت۔ مولانا محب اللہ بن عبد الشکور الحنفی البہاری[5] پھر تقریباً کتب مذکورہ ہی کی شروح و حواشی اور خلاصے لکھے جاتے رہے۔ البتہ اس دور میں ابو اسحاق ابراہیم بن موسیٰ الشاطبی[6] نے بالکل جدید انداز اپنا کر الموافقات تصنیف کی جس میں مقاصد شرع کی روشنی میں اصول اور قواعد بیان کئے اسی لئے بعض اہلِ علم نے اسے منفرد اور بے مثال قرار دیا ہے۔

ع۱ متوفی ۳۴۰ھ ع۲ متوفی ۳۷۰ھ ع۳ متوفی ۴۳۰ھ ع۴ متوفی ۴۸۳ھ ع۵ ۴۸۳ھ ع۶ خضری
ع۷ بحوالہ اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ ص ۹۵ حاشیہ
ع۱ متوفی ۶۹۴ھ ع۲ متوفی ۷۴۷ھ ع۳ متوفی ۷۷۲ھ ع۴ ۸۶۱ھ ع۵ ۱۱۱۹ھ ع۶ متوفی ۷۸۰ھ

برصغیر پاک و ہند کا اسلام کی نشر و اشاعت، درس و تدریس، تعلیم و تبلیغ اور تصنیف و تالیف میں بڑا حصہ ہے اور دیگر علوم و فنون کی طرح اصول فقہ میں ان کی تصانیف کا بڑا ذخیرہ جس کا اجمالی سا خاکہ یہ ہے۔

(۱) نہایۃ الوصول الی علم الاصول : مولانا صفی الدین محمد بن عبد الرحیم ارموی[1]

(۲) الفائق فی اصول الدین : مولانا صفی الدین محمد بن عبد الرحیم ارموی

(۳) شرح البزدوی : قاضی شہاب الدین احمد بن عمر دولت آبادی[2]

(۴) شرح البزدوی : شیخ سعد الدین خیر آبادی[3] (۵) شرح البزدوی : شیخ الہ داد جونپوری[4]

(۶) شرح البزدوی : شیخ وجیہہ الدین العلوی الگجراتی[5] (۷) شرح البزدوی : شیخ معین الدین العمرانی الدہلوی[6]

(۸) افاضۃ الانوار فی اضائۃ اصول المنار : شیخ سعد الدین محمود دہلوی[7] (۹) توجیہ الکلام شرح المنار : مفتی عبد السلام الاعظمی الدہلوی دورِ شاہجہان[8] (۱۰) نور الانوار شرح المنار : شیخ احمد بن ابی سعید الصالحی الامیٹھوی[9]

(۱۱) الصبح الصادق شرح المنار : شیخ نظام الدین محمد اسہالوی[10] (۱۲) حاشیہ شرح المنار : مولوی عبد العلی بن علی اصغر قنوجی (۱۳) شرح المنار : شیخ رستم علی بن علی اصغر قنوجی۔[11] (۱۴) شرح المنار : ابو حفص سراج الدین عمر بن اسحاق الہندی

(۱۵) شرح المنار : شیخ محمد اعلم بن محمد شاکر سندیلوی۔[12] (۱۶) حاشیہ علی المنار : شیخ معین العمرانی الدہلوی

(۱۷) حاشیۃ التلویح علی التوضیح : علامہ وجیہہ الدین علوی گجراتی (۱۸) حاشیۃ التلویح : شیخ یعقوب بن حسن العرفی الکشمیری۔[13] (۱۹) حاشیۃ التلویح علی المقدمات الاربع : علامہ عبد الحکیم بن شمس الدین سیالکوٹی[14]

(۲۰) التفریح حاشیۃ التلویح : شیخ عبد اللہ بن عبد الحکیم سیالکوٹی[15]

ع۱ متوفی ۷۱۵ھ/۱۳۱۵ء ع۲ متوفی ۸۴۹ھ/۱۴۴۵ء ع۳ متوفی ۸۸۲ھ/۱۴۷۷ء ع۴ متوفی ۹۳۲ھ/۱۵۲۵ء
ع۵ ۹۷۸ھ/۱۵۷۰ء ع۶ عہدِ تغلق ۷۲۵ تا ۷۵۲ھ/۱۳۲۴ تا ۱۳۵۱ء ع۷ متوفی ۷۹۱ھ/۱۳۸۸ء
ع۸ ۱۰۳۷ھ تا ۱۰۶۹ھ/۱۶۲۸ء تا ۱۶۵۹ء ع۹ متوفی ۱۱۳۰ھ/۱۷۱۸ء ع۱۰ متوفی ۱۱۶۱ھ/۱۷۴۷-۸ء
ع۱۱ متوفی ۱۱۷۸ھ/۱۷۶۴ء ع۱۲ ۱۱۸۹ھ/۱۷۷۵ء ع۱۳ متوفی ۱۰۰۳ھ/۱۵۹۵ء ع۱۴ متوفی ۱۰۶۷ھ/۱۶۵۶ء ع۱۵ ۱۱۰۰ھ

(۲۱) حاشیۃ التلویح : شیخ نور الدین محمد صالح گجراتی ع۱ (۲۲) حاشیہ علی التلویح : شیخ جمال الدین بن رکن الدین گجراتی ع۲ (۲۳) حاشیۃ التلویح : شیخ امان اللہ بن نور اللہ بنارسی ع۳ (۲۴) حاشیہ علی حاشیہ عبد الحکیم : شیخ احمد بن سلیمان گجراتی ع۴ (۲۵) حاشیۃ التلویح : قاضی عبد الحق بن محمد اعظم کابل المالوی (۲۶) حاشیۃ التلویح : سید امیر علی بن معظم علی ملیح آبادی (۲۷) حاشیۃ التلویح : مولوی ایوب بن یعقوب الاسرائیلی علی گڑھی - (۲۸) حاشیۃ علی حاشیۃ السیالکوٹی علی التلویح : ملا نور محمد کشمیری ع۵ (۲۹) حاشیہ علی التلویح : شیخ معین الدین العمرانی مذکور

(۳۰) حاشیہ علی شرح العضدی علی المختصر لابن حاجب : علامہ وجیہ الدین گجراتی مذکور (۳۱) حاشیہ علی الشرح العضدی علی المختصر الاصول : عبد الرشید جونپوری ع۶ (۳۲) شرح دائرۃ الاصول : شیخ محمد اعلم بن محمد شاکر سندھیلوی مذکور

(۳۳) الدوائر شرح الدائر : قاضی خلیل الرحمٰن رامپوری (۳۴) شرح تحریر الاصول لابن الھمام : شیخ نظام الدین سہالوی مذکور (۳۵) المواہب الالٰہی شرح اصول ابراہیم شاہی : شیخ عبد النبی شطاری گجراتی -

(۳۶) المناظریہ : راجہ مناظر بن اسماعیل حسن پوری (۳۷) شرح المناظریہ : شیخ نظام الدین سہالوی مذکور

(۳۸) اساس الاصول : شیخ عبد الدائم بن عبد الحیٔ گوالیری ع۷ (۳۹) المفسر : شیخ امان اللہ بنارسی مذکور

(۴۰) المحکم شرح المفسر : شیخ امان اللہ بنارسی مذکور (۴۱) مسلم الثبوت : شیخ محب اللہ بن عبد الشکور حنفی بہاری مذکور (۴۲) شرح علی مسلم الثبوت : شیخ نظام الدین سہالوی (۴۳) حاشیہ مسلم الثبوت : علامہ غلام رسول رضوی شیخ الحدیث جامعہ رضویہ فیصل آباد (۴۴) شرح مسلم الثبوت : علامہ عبد الحق خیر آبادی

(۴۵) اردو شرح مسلم الثبوت : مولوی محمد حیات سنبھلی (۴۶) راقم کا ایک اردو حاشیہ زیر ترتیب ہے : محمد گل احمد عتیقی

(۴۷) اصول الشاشی کے متعدد تراجم و حواشی - (۴۸) نور الانوار کے متعدد تراجم

(۴۹) حسامی کی متعدد شروحات جن کی تفصیل بعد میں آرہی ہے اس تحریر کا زیادہ تر تعلق چونکہ حسامی کے ساتھ ہے اسلئے مصنف حسامی اور حسامی کا تذکرہ قدرے تفصیل کے ساتھ کیا جاتا ہے -

ع۱ متوفی ۱۱۵۵ھ / ۱۷۴۲ء ع۲ متوفی ۱۱۲۴ھ ع۳ متوفی ۱۱۳۳ھ / ۱۷۲۰ء ع۴ متوفی ۱۱۱۲ھ / ۱۷۰۰ء
ع۵ متوفی ۱۱۹۵ھ / ۱۷۸۰ء ع۶ متوفی ۱۰۸۲ھ / ۱۶۷۲ء ع۷ یہ کتاب شاہجہانی دور میں لکھی گئی

مصنّف حسامی : علاّمہ حسام الدین محمد بن محمد بن عمر یگانۂ روزگار علماء میں سے تھے آپ فرغانہ میں نہر شباس کے کنارے واقع قصبہ اخسیکث کے باشندے تھے اگرچہ آپ اہلِ علم میں حسام الدین کے لقب سے مشہور ہیں مگر انہیں ابن المناقب بھی کہا جاتا ہے -

آپ کی تاریخ پیدائش کے بارے میں حتمی طور پر معلوم نہیں ہوسکا -

آپ نے ۶۴۴ھ / ۱۲۴۷ء میں وصال پایا -

آپ کی تصانیف میں سے المنتخب الحسامی اصولِ فقہ کی اہم ترین کتاب ہے - جس کا شمار جامع اور مشکل متون میں سے ہوتا ہے اسی لئے اس کی شروح بھی کثرت سے ہیں جن کی تفصیل یہ ہے -

(۱) شرح الحسامی : شیخ معین الدین العمرانی الدہلوی ع۱

(۲) شرح الحسامی : شیخ سعد الدین خیر آبادی ع۲ (۳) شرح الحسامی : الشیخ یعقوب ابو یوسف البنانی اللاہوری

(۴) حاشیہ علی الحسامی : علاّمہ عبد الحکیم سیالکوٹی ع۳ (۵) حاشیہ علی الحسامی : علامہ قاضی عبد النبی احمد نگری ع۴

(۶) النامی شرح الحسامی : مولانا عبد الحق بن محمد میر دہلوی ع۵

(۷) الوافی شرح منتخب : شیخ حسام الدین حسین بن علی صغناقی ع۶ (۸) التحقیق شرح منتخب : شیخ عبد العزیز احمد بخاری ع۷ (۹) التبیین شرح منتخب : شیخ قوام بن امیر کاتب بن امیر عمر القانی حنفی ع۸

(۱۰) شرح منتخب مختصر : امام حافظ الدین عبد اللہ بن احمد نسفی

(۱۱) شرح منتخب مطول : امام حافظ الدین عبد اللہ بن احمد نسفی ع۹

(۱۲) تعلیم العامی فی تشریح الحسامی : مولانا برکت اللہ بن محمد احمد اللہ بن محمد نعمت اللہ لکھنوی

(۱۳) النامی شرح حسامی : شیخ ابو محمد عبد الحق بن محمد امیر بن خواجہ شمس الدین دہلوی

(۱۴) التعلیق الحسامی علی الحسامی : مولانا فیض الحسن بن مولانا فخر الحسن گنگوہی

ع۱ عہد تغلق ۷۲۵ھ تا ۷۵۲ھ / ۱۳۲۴ء تا ۱۳۵۱ء متوفی ۸۸۲ھ / ۱۴۷۷ء ع۳ متوفی ۱۰۶۷ھ / ۱۶۵۶ء
ع۴ متوفی ۱۱۴۴ھ / ۱۷۳۱ء ع۵ متوفی ۱۳۳۴ھ ع۶ متوفی ۷۱۱ھ ع۷ ۷۳۰ھ ع۸ ۷۵۸ھ ع۹ ۷۱۰ھ

موجودہ دَور چونکہ سہل پسندی اور عجلت کا دَور ہے اس لئے ہر قاری کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ جلد اور آسانی سے مقصد حاصل کرے اس لئے حسامی کی ان تمام شروحات کے باوجود موجودہ دَور کے تقاضوں کے پیش نظر اُردو زبان میں حسامی کی ایک ایسی جامع مفصل اور آسان شرح کی ضرورت تھی جو وقت کے تقاضوں کے مطابق ہوا اور عرصہ سے متعدد تجربہ کار اساتذہ حسامی کی ایسی شرح لکھنے کے منصوبے بنا رہے تھے مگر ایں سعادت بزور بازو نیست تانہ بخشند خدائے بخشندہ۔ چنانچہ بتوفیق الٰہی و بکرم نبوی صلی اللہ علیہ وسلّم اور اساتذہ کی نگاہ عنایت اور ادعیہ کی بدولت یہ سعادت حضرت علاّمہ مولانا محمد اشرف نقشبندی صدر مدرس جامعہ فاروقیہ رضویہ گھوڑے شاہ روڈ کو نصیب ہوئی اور انہوں نے اپنی خداداد صلاحیّت کو بروئے کار لاتے ہوئے مبسوط دو جلدوں میں حسامی کی شرح لکھ کر علماء کی دیرینہ خواہشات اور ضرورت کو پورا کیا فجزاہ اللّٰہ احسن الجزا الی یوم الجزاء بجاہ سیّد الانبیاء علیہ التحیۃ و الثناء

حضرت مولانا محمد اشرف نقشبندی جید علماء اور تجربہ کار اساتذہ میں سے ہیں۔ بڑے محنتی اور فعال ہیں سہل پسندی اور غفلت نام کی ان میں کوئی چیز نہیں۔ آپ جلیل القدر اور نامور اساتذہ کے فیض یافتہ ہیں نیز آپ استاذی المکرم شیخ الکل فی الکل جامع معقول و منقول شہنشاہ تدریس علامہ عطاء محمد بندیالوی کے بھی خوشہ چین ہیں اور آپ نے علوم و فنون کی تکمیل بھی حضرت علاّمہ بندیالوی سے ہی کی ہے حضرت علاّمہ بندیالوی فرمایا کرتے ہیں کہ علماء مدرسین میں میرے علم منطق و فلسفہ کا بڑا چرچا ہے حالانکہ مجھے فقہ اور اصول فقہ سے زیادہ لگاؤ ہے آپ کے اس ارشاد کے پیش نظر مولانا موصوف نے شرح حسامی میں جو علمی جواہر پارے بکھیرے ہیں اللہ تعالیٰ ہمیں ان سے مستفید کرے اور شرح مرقات کی طرح اسے بھی مقبول بنائے آمین یارب العلمین بجاہ رحمۃ اللعلمین۔

محررہ محمد گل احمد عتیقی سربن چناری۔ منظفر آباد آزاد کشمیر
حال جامعہ نظامیہ رضویہ اندرون لوہاری۔ لاہور
۱۴۰۹ھ ۲۶ رمضان المبارک بروز بدھ ۱۲ بجے دن
۳/۵/۸۹

نحمدہٗ و نصلّی علیٰ رسولہ الکریم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ط

اَمَّا بَعْدَ حَمْدِ اللّٰہِ عَلٰی نَوَالِہٖ وَ الصَّلٰوۃِ عَلٰی رَسُوْلِہٖ مُحَمَّدٍ وَّ اٰلِہٖ فَاِنَّ اُصُوْلَ الشَّرْعِ ثَلٰثَۃٌ اَلْکِتَابُ وَ السُّنَّۃُ وَ اِجْمَاعُ الْاُمَّۃِ وَ الْاَصْلُ الرَّابِعُ الْقِیَاسُ الْمُسْتَنْبَطُ مِنْ ھٰذِہِ الْاُصُوْلِ

ترجمہ ۔ اللہ کے نام سے شروع جو بہت مہربان رحمت والا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی عطاء پر اس کے لئے حمد ۔ اور اُس کے رسول جن کا اسم گرامی محمد ہے (صلی اللہ علیہ وسلّم) اور آپ صلی اللہ علیہ وسلّم کی آل پر درُود کے بعد پس بے شک دینِ اسلام کے دلائل تین ہیں۔ الکتاب[۱] (قرآن مجید) اور السنّۃ[۲] اور اجماعِ[۳] امت اور دلیل چہارم وہ قیاس[۴] ہے جو ان تینوں دلائل سے ماخوذ ہو

تقریر و تشریح قولہٗ اما بعد حمد اللہ علیٰ نوالہ ۔ کلمہ اَمَّا میں چار مذہب ہیں۔ اوّل خلیل کا مذہب ہے وہ کہتے ہیں کہ کلمہ اَمَّا اصل میں مَہمَا تھا باعتبار قرب مخرج کے مہما کی ھا کو ہمزہ سے بدل دیا تو مَأمَا ہو گیا۔ پھر چونکہ ہمزہ بعض جگہوں میں صدارتِ کلام کو چاہتا ہے جیسے ہمزہ استفہام تو اس ہمزہ کو صدرِ کلام کی طرف نقل کیا اب ہمزہ ساکن ہے اور ساکن سے ابتداءً محال ہے تو میم اوّل کی حرکت ہمزہ کی طرف نقل کی تو اَمْمَا ہو گیا اب دو حرف ایک ہی جنس کے جمع ہو گئے اوّل ساکن اور ثانی متحرک ہے۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ اگر دو حرف ایک جنس کے جمع ہوں جن میں کا پہلا ساکن اور دوسرا متحرک ہو تو پہلے کو دوسرے میں ادغام کیا جاتا ہے لہٰذا پہلے میم کو دوسرے میم میں اِدغام کرنے سے اَمَّا ہو گیا۔ مذہب[۲] ثانی جمہور کا ہے وہ کہتے ہیں کہ اَمَّا اصل میں مَامَا تھا ہمزہ چونکہ صدارتِ کلام چاہتا ہے اس لئے اس ہمزہ کو صدرِ کلام کی طرف نقل کیا اور اِس کو میم اوّل کی حرکت بھی دے دی تو اَمْمَا ہو گیا پھر قاعدہ مذکورہ کے مطابق میم اوّل کو میم ثانی میں ادغام کرنے سے اَمَّا ہو گیا۔ مذہب[۳] ثالث سیبویہ کا ہے وہ کہتے ہیں کہ کلمہ اَمَّا اصل میں اِنْ مَا تھا پھر نون کو میم کے ساتھ بدل دیا پس اِمْمَا ہو گیا پھر ہمزہ کے کسرہ کو فتحہ سے بدل دیا تو اَمْمَا ہو گیا۔ اب دو حرف ایک ہی جنس کے جمع ہو گئے اوّل ساکن اور ثانی متحرک تو قاعدہ مذکورہ کے تحت اوّل کو ثانی میں ادغام کیا تو اَمَّا ہو گیا۔ مذہب رابع ابوالبقاءؒ کا ہے وہ کہتے ہیں کلمۃ اَمَّا کلمۃ برأسہا ہے اِس میں اعلال نہیں ہوا ہے۔ والدلائل فی المطولات ۔ کلمہ اَمَّا ۔ حرف ہے اس کا استعمال

تین معنوں میں ہوتا ہے۔ ۱۔ تفصیل جیسے فَاَمَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا فَیَعْلَمُوْنَ اَنَّہُ الْحَقُّ۔ ۲۔ تاکید جیسے اَمَّا عمرو فذاھب۔ ۳۔ شرط و تعلیق جیسے اس مقام پر ہے۔ کیونکہ اَمّا بعد حمد اللہ الخ کا اصل مہما یکن من شیءٍ بعد الحمد والصلوٰۃ فان اصول الشرع ثلٰثۃ الخ ہے۔ کلمۂ مہما مبتداء ہے اور یکن فعل تام شرط ہے بمعنیٰ "وجد ہے" ضمیر فاعل مبہم اس میں مستتر ہے جو مہما کی طرف راجع ہے اور مہما کی اسمیت پر دال ہے اور من شیءٍ ضمیر کا بیان ہے پھر مہما کو مع فعلِ شرط کے حذف کر دیا اور اَمّا کو اس کے قائم مقام کر دیا۔ اور مہما چونکہ اس جگہ مبتداء واقع ہوا ہے جس کو اسمیت لازم ہے اور یکن فعل شرط ہے جس کی جزاء پر غالباً فا آیا کرتی ہے لہٰذا اَمّا کیلئے جو کہ مہما یکن الخ کا نائب ہونے کی وجہ سے معنیٰ ابتداء و شرط پر مشتمل ہے) لزوم فاء و لصوقِ اسمیت ضروری ہے تاکہ وجودِ فاء اپنے ملزوم یعنی شرط و جزاء پر اور لصوقِ اسمیت اپنے ملزوم یعنی مبتداء پر فی الجملۃ دلالت کرے۔

بعد ۔ ظرف زمان ہے اور اس کی مضاف الیہ کے لحاظ سے تین حالتیں ہیں ایک یہ ہے کہ اس کا مضاف الیہ مذکور ہو اور دوسری حالت یہ ہے کہ اس کا مضاف الیہ محذوف نسیاً منسیاً ہو (کہ نیت میں بھی نہ ہو) اور تیسری حالت یہ ہے کہ اس کا مضاف الیہ محذوف منوی ہی ہو گا (کہ نیت میں ہو گا) پہلی دونوں صورتوں میں بعدَ معرب ہو گا اور تیسری صورت میں مبنی علی الضم ہو گا، اور اس جگہ (خطبہ) میں چونکہ اس کا مضاف الیہ مذکور ہے (یعنی حمد اللہ) لہٰذا بعدَ معرب علی النصب ہے اور اس میں عامل لفظ اَمّا ہے جو کہ قائم مقام فعلِ شرط ہے۔

فائدہ ۔ لفظِ اَمّا بعد کو سب سے پہلے کس نے استعمال کیا ہے؟ اس کے متعلق صدر المدرسین فخر اہل السنت والجماعت شیخ الحدیث حضرت علامہ مولانا محمد مہر الدین دامت برکاتہم العالیہ تسہیل المبانی شرح مختصر المعانی میں ارشاد فرماتے ہیں: کہ اس میں اختلاف ہے کہ سب سے پیشتر اس لفظ کو کس نے استعمال کیا ہے بعض نے کہا ہے کہ حضرت داؤد علی نبیّنا و علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا ہے اور بعض نے یہ کہا ہے کہ حضرت یعقوب علی نبیّنا و علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا ہے اور بعض نے یہ کہ سحبان بن وائل نے اور بعض نے یہ کہ یعرب بن قحطان نے یا کعب بن لوئی نے کہا ہے۔

قولہٗ **علی نوالہ**، نوال بالفتح بمعنی عطاء ہے۔ سوال۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے الفضائل اور الفواضل کی بجائے لفظ النوال کو کیوں اختیار فرمایا ہے۔۔۔۔ الجواب۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے لفظ النوال کو الفضائل اور الفواضل پر اس لئے اختیار فرمایا ہے کہ الفضائل آخرت کی نعمتوں کے ساتھ مختص ہے اور الفواضل دنیا کی نعمتوں کے ساتھ مختص ہے۔ یا الفضائل نعم ظاہرہ کے ساتھ اور الفواضل نعم باطنہ کے ساتھ مختص ہے یا الفضائل نعم لازمہ کے ساتھ اور الفواضل نعم متعدیہ کے ساتھ مختص ہے اور لفظ

النوال ان دونوں کو عام ہے خواہ دنیا کی نعمتیں ہوں یا آخرت کی اور خواہ ظاہری نعمتیں ہوں یا باطنی اور خواہ نعم لازمہ ہوں یا متعدیہ اس لئے کہ النوال کا معنی عطاء ہے اور یہ کسی ایک کے ساتھ مختص نہیں ہے اور لفظِ اخص کی بجائے لفظِ اعم کا استعمال اولیٰ ہے کیونکہ اس میں فائدہ زیادہ ہے۔ سوال۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے لفظ النوال کو لفظ النعماء پر کیوں اختیار فرمایا ہے۔ الجواب مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے لفظ النوال کو النعماء پر ۲ دو وجہ سے اختیار فرمایا ہے وجہ اوّل یہ ہے کہ لفظ النعماء مشہور ہے اور النوال لفظ غیر مشہور ہے اور مصنّفین کی عادت ہے کہ وہ اپنی کتب کے خطبات میں الفاظِ جدیدہ استعمال کر کے جدّت پیدا کرتے ہیں تاکہ طلباء ان کتب سے استفادہ کے لئے متوجہ ہوں کیونکہ بمطابق اس محاورہ (کل جدید لذیذٌ) کے ہر نئی چیز لذیذ ہوتی ہے۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ لفظ غیر مشہور مرغوب اور اوقع فی قلوب الناس ہوتا ہے۔ سوال: مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے دیگر مصنّفین کے اسلوب سے اپنا اسلوب تبدیل کیوں کیا ہے؟ الجواب: مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے اسلوب کی تبدیلی اس کلیہ (کل جدید لذیذٌ) کی بناء پر ہے۔ اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے اسلوب کی تبدیلی تین وجہ سے ہے وجہ اوّل: دیگر مصنّفین رحمہم اللہ تعالیٰ حمد اللہ اور الصلوٰۃ علی الرسول صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم کو مقدم اور لفظ اَمّا بعد کو مؤخر ذکر کرتے ہیں جبکہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے لفظ اَمّا بعد کو مقدم اور حمد اللہ والصلوٰۃ علی الرسول صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم کو مؤخر ذکر کیا ہے۔ وجہ ثانی: دیگر مصنّفین رحمۃ اللہ علیہم لفظ بعدُ کو مبنی علی الضم کر کے لاتے ہیں جبکہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ بعد کو معرب علی النصب کر کے لائے ہیں۔ وجہ ثالث: دیگر مصنّفین رحمہم اللہ تعالیٰ تسمیۃ و تحمید و صلوٰۃ کو منوی کر کے لاتے ہیں یعنی یہ تینوں امور ارادہ میں ہوتے ہیں اور اَمّا بعد الخ کا ترجمہ یوں کیا جاتا ہے امور ثلاثہ (تسمیۃ و تحمید و صلوٰۃ) کے بعد الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اس جگہ تسمیۃ کو ارادہ میں نہیں رکھا کیونکہ انہوں نے بعدَ کا مضاف الیہ (حمد اللہ والصلوٰۃ) کو ذکر کر دیا ہے۔

سوال: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اَمّا بعدَ حمدِ اللہ علی نوالہ والصلوٰۃ علی رسولہٖ محمدٍ وآلہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی حمد اس کی عطاء پر اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور آپ کی آل پر صلوٰۃ کے بعد الخ حالانکہ اس سے پہلے حمد اللہ اور الصلوٰۃ علی الرسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ذکر نہیں کیا ہے کہ جس کے متعلق فرما رہے ہیں اَمّا بعد حمد اللہ الخ لہٰذا مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا کہنا اَمّا بعد حمد اللہ الخ درست نہیں ہے۔ الجواب: عدمِ کتابتِ حمدِ اللہ والصلوٰۃ علی الرسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عدمِ قرأتِ حمدِ اللہ والصلوٰۃ علی الرسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر دلالت نہیں کرتی ممکن ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے پہلے اللہ تعالیٰ کی حمد زبان سے بیان کر لی ہو اور حضور پُر نور صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم پر درود شریف پڑھ لیا ہو اور پھر اس کے بعد لکھا ہو اَمّا بعد حمد اللہ علی نوالہ والصلوٰۃ علی رسولہٖ محمدٍ وآلہ۔

قولہ فان اصول الشرع ثلثۃ - اصول اصل کی جمع ہے جیسے فروع فرع کی جمع ہے اور اصل کا لغوی معنی "ما یبتنی علیہ غیرہ" ہے یعنی اصل ایک ایسی شئ ہے جس پر دوسری شئ کی بنیاد ہوتی ہے جیسے سقف (چھت ۱۲) کے لئے جدران (دیواریں ۱۲) اصل ہیں۔ پھر اس کو عرف میں راجح اور قاعدہ کلیۃ اور دلیل کی طرف نقل کیا گیا۔ اور اس جگہ "اصول" سے دلائل مراد ہیں۔ اور شرع کا لغوی معنی اظہار ہے اور اصطلاحی معنی دین ہے تو اب "فان اصول الشرع ثلثۃ" کا معنی ہوگا۔ فان ادلۃ الدین ثلثۃ۔ فائدہ: دین۔ شریعت۔ ملت میں اتحاد ذاتی اور تغائر اعتباری ہے یعنی دین اور شریعت اور ملت ایک چیز ہیں ان میں فرق صرف اعتباری ہے بایں طور کہ اگر یہ لحاظ کیا جائے کہ احکام کا اظہار کیا جاتا ہے تو یہ شریعت ہے اور اگر یہ اعتبار کیا جائے کہ ان احکام کی اطاعت کی جاتی ہے تو یہ دین ہے اور اگر یہ اعتبار کیا جائے کہ احکام کو لکھا جاتا ہے اور ان پر اجماع کیا جاتا ہے تو یہ ملت ہے۔

سوال - مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے "اصول الفقہ" کی بجائے "اصول الشرع" کیوں فرمایا ہے۔ **الجواب**: شرع (دین) یہ فقہ سے عام ہے کیونکہ دین یہ احکام نظریہ اور احکام عملیۃ دونوں کو شامل ہے اور فقہ صرف احکام عملیۃ پر مشتمل ہے۔ اس لئے کہ فقہ کا موضوع فعل مکلف ہے تو اس میں (فقہ ۱۲) فعل مکلف کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے اور فعل مکلف کے عوارض ذاتیہ فرض۔ واجب۔ سنت وغیرہ ہیں اور یہ احکام عملیۃ ہیں لہٰذا فقہ خاص شرع (دین) عام اب اگر مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ "اصول الفقہ ثلثۃ" فرماتے تو یہ وہم ہوتا کہ یہ اصول ثلثۃ (کتاب۔ سنت۔ اجماع امت) صرف احکام عملیۃ کے اصول ہیں حالانکہ یہ تو احکام نظریۃ (عقائد ۱۲) اور احکام عملیۃ دونوں کے لئے اصول ہیں۔ تو جب مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے "اصول الشرع" فرمایا تو معلوم ہو گیا کہ یہ "اصول" جس طرح عملیات کے لئے اصول ہیں اسی طرح عقائد کے بھی اصول ہیں۔

اعلم - فقہ کا شرع (دین) سے خاص ہونا یہ متاخرین کی رائے پر ہے ورنہ متقدمین کے نزدیک تو فقہ (دین کی طرح ۱۲) عام ہے یعنی احکام نظریہ (عقائد) اور احکام عملیۃ دونوں کو شامل ہے اسی لئے تو سراج الامت۔ امام المسلمین۔ سیدنا حضرت امام اعظم ابو حنیفہ قدس سرہ نے اپنی کتاب (جو عقائد و کلام میں ہے) کا نام "الفقہ الاکبر" رکھا ہے تدبر

سوال "اصول الشرع" کا معنی اَدِلّۃ شرع بیان کیا گیا ہے اور دلیل تو صغریٰ و کبریٰ سے مرکب ہوتی ہے جبکہ علم "اصول الشرع" سے صرف کبریٰ کا علم ہوتا ہے (جب شکل اوّل سے استدلال کیا جائے) تو پھر علم "اصول الشرع" کو اَدِلّۃ شرع کس بنا پر کہا گیا ہے۔

الجواب: "اصول الشرع" کا معنی "اَدِلّۃ شرع (دین ۱۲)" ہے اور اَدِلّۃ سے مراد اَدِلّۃ اجمالیۃ کلیۃ للفقہ ہے یعنی علم "اصول الشرع" علم اَدِلّۃ اجمالیۃ کلیۃ ہے جس میں مسئلہ مسئلہ کی تفصیل نہیں ہے۔ اور ان اَدِلّۃ اجمالیۃ کلیۃ سے صرف دلیل کا کبریٰ ماخوذ ہوگا اور دلیل کا صغریٰ

دلیل تفصیلی جزئی من الکتاب والسنۃ سے ماخوذ ہوگا یعنی جس وقت ہم احکام فقہیہ پر ان کے دلائل تفصیلیہ جزئیہ کی تطبیق کا ارادہ کریں تو ہم اَدِلّۃ اجمالیہ کلیہ کی طرف محتاج ہوں گے مثلاً "الزکوٰۃ واجبۃ" ایک مسئلہ فقہیہ ہے جس کا ثبوت دلیل تفصیلی جزئی سے ہے جو کہ اس کے ساتھ مختص ہے یعنی اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد "واٰتوا الزکوٰۃ" جب اس دلیل تفصیلی جزئی کا اس کے حکم پر انطباق کا ارادہ کریں تو پھر ادلۃ اجمالیہ کلیۃ کی طرف محتاجی ہوگی اور طریقہ تطبیق یہ ہوگا الزکوٰۃ مامورۃ من اللہ تعالیٰ - وکلما ھی مامورۃ من اللہ تعالیٰ فھی واجبۃ لان الامر للوجوب - فالزکوٰۃ واجبۃ - اس کی توضیح یہ ہے - ایک قیاس کی تالیف کی جائے کہ اس کا صغریٰ دلیل تفصیلی جزئی سے ماخوذ ہو اور اس کا کبریٰ مسئلہ اصولیہ سے ماخوذ ہو اور یوں کہا جائے - الزکوٰۃ شئ اُمِرَ بہ - وکل شئ اُمِرَ بہ واجبٌ - پس نتیجہ آئے گا الزکوٰۃ واجبۃ - پس اس میں صغریٰ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد "واٰتوا الزکوٰۃ" سے ماخوذ ہے اور کبریٰ مسئلہ اصولیہ "الامر للوجوب" سے ماخوذ (تو یہ قیاس) شکلِ اوّل پر آئے گا کما عرفت، پس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ "اصول الشرع" یہ ادلۃ اجمالیہ ہیں اور قیاس کا صرف ایک مقدمہ (کبریٰ) ان سے ماخوذ ہوتا ہے - اور تسمیۃ الجزء باسم الکل کے طور پر ان کو اَدِلّۃ کہہ دیتے ہیں -

قولہ الکتاب والسنّۃ واجماع الامۃ - یہ ثلاثۃ سے بدل ہے یا اس کا بیان اور الکتاب (قرآن مجید) سے بعض کتاب مراد ہے اور وہ پانچ سو آیات کی مقدار ہے اس لئے کہ یہی مقدار شرع شریف کی اصل ہے اور بنیاد - اور کتاب اللہ تعالیٰ کے باقی حصے قصص اور امثال اور وعد و وعید وغیرہ ہیں (قیل ویمکن ان یراد تمامہ لان اصل الشرع اثنان ظاہری[۱] وباطنی[۲] (وفی الامثال والقصص احکام باطنیۃ ۱۲ حاشیہ) اور اسی طرح سنت رسول اللہ تعالیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلّم سے بعض مراد ہے اور وہ تین ہزار احادیث کی مقدار ہے علی ما قالوا (قیل ویمکن ان یراد تمامہ لان اصل الشرع اثنان ظاہری[۱] وباطنی[۲] وفی الامثال والقصص احکام باطنیۃ ۱۲) اور اجماعِ امت سے مراد حضور پُر نور حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی اُمت کا اجماع مراد ہے خواہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین ہوں یا اہلِ مدینہ ہوں یا عترت پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم ہوں یا تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ ہوں علی المذہب الصحیح اور اس کا سبب امتِ محمدیہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی عزت و شرافت ہے (قولہ اجماع امۃ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم الخ بل اجماع مجتہدی امۃ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم اذ الاجماع اتفاق مجتہدی العصر علی حکم الدین - ۱۲ حاشیہ)

قولہ والاصل الرابع القیاس المستنبط من ھذہ الاصول - دلیل چہارم قیاس ہے یعنی اصول

ثلاثہ کے بعد احکام شرعیّہ کی دلیل چہارم وہ قیاس ہے جو ان اصول ثلاثہ مذکورہ سے ماخوذ و مستخرج ہو تو اصول شرع کل چار ہوئے

سوال: اصول شرع جب چار ہیں تو تین (الکتاب والسنۃ واجماع الامۃ) کو علیحدہ ذکر کیا ہے اور قیاس کو علیحدہ اور ان کے بعد ذکر کیا ہے اس کی کیا وجہ ہے۔ الجواب: پہلے تین اصول (الکتاب والسنۃ واجماع الامۃ) مطلقاً اصول ہیں اور قیاس مطلقاً اصل نہیں ہے بلکہ یہ من وجہ اصل ہے اور من وجہ فرع۔ من وجہ اصل اس لئے ہے کہ جس طرح اصول ثلاثہ ہوتے ہیں اسی طرح قیاس کی طرف بھی احکام کی نسبت کی جاتی ہے اور قیاس من وجہ فرع اس طرح ہے کہ قیاس خود ان اصول ثلاثہ سے ماخوذ ہے۔ جواب ثانی: اصول ثلاثہ قطعی ویقینی ہیں اور قیاس ظنی اور غیر یقینی ہے۔ یہاں یہ امر بھی ذہن نشین رہے کہ اصول ثلاثہ کا قطعی ویقینی ہونا اور قیاس کا ظنی وغیر یقینی ہونا باعتبار اغلب اور اکثر کے ہے ورنہ العام المخصوص منہ البعض اور خبر واحد کا ظنی ہونا اور علّت منصوصہ کی بناء پر قیاس کا قطعی ہونا ایک مسلّمہ حقیقت ہے۔ جواب ثالث: قیاس کے منکرین پر صراحۃً رد کرنا مقصود ہے جو یہ کہتے ہیں کہ قیاس دلیل شرعی نہیں ہے۔ اگر مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یوں فرماتے۔ "اُصول الشرع اربعۃ"، تو ان منکرینِ قیاس پر صراحۃً رد نہ ہوتا۔ تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے جب مستقل طور پر "والاصل الخ فرمایا تو ان منکرینِ قیاس کے خیال کی صراحۃً تردید ہوگئی۔

قولہٗ۔ **المستنبط من هذه الاصول** ۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے "قیاس" کو اس قید (المستنبط الخ) سے اس لئے مقیّد کیا ہے تاکہ قیاس شبہی اور قیاس عقلی سے احتراز ہو جائے کیونکہ یہ دونوں ان اصول ثلاثہ سے مستنبط نہیں ہوتے۔ قیاس شبہی کی مثال جیسے کہا جاتا ہے کہ قعدہ اولیٰ فرض ہے۔ کیونکہ یہ قعدہ اخیرہ کے مشابہ ہے۔ تنبیہ اس قول کی نسبت حضرت امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے جو کہ خطاء ہے اس لئے کہ آپ کے نزدیک قعدہ اولیٰ فرض نہیں ہے بلکہ سنت ہے کذا فی رحمۃ الامۃ۔ اس قیاس کی مثال جو کتاب اللہ سے مستنبط ہوئی ہے۔ حرمتِ لواطت کو حرمت وطی حالت الحیض پر قیاس کرنا علّت اذی کی بناء پر جو اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد (ولا تقربوھنّ حتی یطھرن) سے مستفاد ہے۔ اس مثال پہ یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ لواطت سے مراد اگر لواطت بالرجال ہو تو اس کی حرمت نص سے ثابت ہے جیسے وہ آیات جو قوم لوط علی نبیّنا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کے بارے وارد ہوئی ہیں جیسے اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ ارشاد مبارک اتأتون الرجال شھوۃ من دون النساء اور اگر لواطت سے مراد لواطت بالنساء ہے تو اس کا ثبوت حدیث شریف سے ہے روی الترمذی عن ابن عباس رضی اللہ عنھما ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم قال لا

ینظر اللہ عزّوجلّ الی رجل اتی رجلاً او امرأۃ فی دبرھا۔ اور بعض فرماتے ہیں کہ حرمتِ لواطت مع النساء اشارۃ النص سے ثابت ہے (اس لئے کہ دبر موضع حرث نہیں بلکہ موضع فرث ہے) حالانکہ قیاس میں یہ ضروری ہے کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو، تو وہ قیاس جو کتاب اللہ سے مستنبط ہو اس کی صحیح مثال یہ ہے۔ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: لِلْفُقَرَآءِ الْمُهٰجِرِيْنَ الَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَاَمْوَالِهِمْ الایۃ۔ اس آیت مبارکہ میں اللہ تعالیٰ نے تمام مہاجرین کو فقراء فرمایا ہے اور فقیر اُس کو کہتے ہیں جس کے پاس کوئی چیز نہ ہو حالانکہ مہاجرین تو دارُ الحرب (مکہ مکرّمہ) میں کثیر مال اور گھروں کو چھوڑ کر آئے تھے۔ تو اللہ تعالیٰ نے ان کو فقراء اس لئے فرمایا ہے کہ ہجرت کے بعد جو مال دار الحرب (مکہ مکرّمہ) میں چھوڑ آئے تھے اُس پر کفار نے قبضہ کر لیا تھا اور کفار اُس مال ومتاع کے مالک بن گئے تھے اور مہاجرین کی ملک زائل ہوگئی۔ اس پر قیاس کرتے ہوئے مجتہدین نے (امام اعظم واحبابہ) یہ مسئلہ مستنبط کیا ہے کہ اگر دار الحرب میں مسلمانوں کے اموال پر کفار زبردستی قبضہ کر لیں تو وہ کفار اُن اموال کے مالک بن جاتے ہیں۔ اور مسلمانوں کی ملکیّت زائل ہو جاتی ہے۔ اور اُس قیاس کی نظیر جو سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلّم سے مستنبط ہوئی ہے کہ جص اور نورہ کے تفاضل کی حرمت کو علّت جنس وقدر کی بناء پر اشیاء ستّہ کے تفاضل کی حرمت پر قیاس کرنا ہے جو نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلّم کی حدیث شریف الحنطۃ با الحنطۃ الخ سے ماخوذ ہے یعنی گندم گندم کے بدلے جَو جَو کے بدلے کھجور کھجور کے بدلے نمک نمک کے بدلے سونا سونے کے بدلے اور چاندی چاندی کے بدلے برابر برابر ہاتھوں ہاتھ فروخت کرو زیادتی سود ہے، اور اُس قیاس کی نظیر جو اجماع امت سے مستنبط ہوئی ہے کہ اُمّ مزنیہ کی حرمت کو اُمّ اَمۃ موطوئہ کی حرمت پر قیاس کرنا علّت جزئیّت وبعضیّت کی بناء پر جو اجماع امت سے ثابت ہے۔ سوال۔ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلّم اور اجماع امّت اور قیاس کو اصول قرار دینا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ تو فروع ہیں الکتاب والسّنۃ۔ التصدیق باللہ ورسولہ کی فرع ہیں اور اجماعِ اُمّت۔ الداعی کی فرع ہے یعنی الدلیل الباعث الذی یتقدم علیہ من دلیل ظنی کخبر الواحد۔ اور قیاس ان تینوں کی فرع ہے۔

الجواب۔ اصول اربعہ: احکام شرعیّہ کے لئے اصول ہیں اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ یہ اصول کسی اور شئی کے لئے فروع ہوں۔ فائدہ: اصول شرع کی اربعہ میں حصر استقرائی ہے اور تقریر وجہ حصر یہ ہے۔ دلیل شرعی وحی ہوگی یا غیر وحی اگر وحی ہو تو پھر متلو ہوگی کہ اس کے نظم کے ساتھ اعجاز کا تعلق ہوگا اور اس کے ساتھ نماز جائز ہوگی تو یہ کتاب اللہ ہے ورنہ سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلّم اور اگر دلیل شرعی غیر وحی ہے تو پھر اس زمانہ میں اُمّت محمدیّہ صلی اللہ علیہ وآلہ

وآلہ واصحابہ وسلّم کے تمام مجتہدین کا قول ہے تو اجماعِ امت ورنہ قیاس۔ اور ہماری شریعت سے پہلے کی شریعتیں (من غیر انکار) کتاب اور سنت سے ملحقہ ہیں۔ اسی طرح تعامل ناس اجماعِ امت کے ساتھ ملحق ہے۔ اور صحابی رسول صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلّم کا وہ قول جس کا تعلق ما ید رک بالرائی سے ہو وہ ملحق بالقیاس ہے۔ اور وہ قول جو ما یعقل کے ساتھ متعلّق نہ ہو وہ سُنّتِ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلّم سے ملحق ہے اور استحسان (یعنی قیاس خفی) اور اس جیسی دوسری دلیلیں قیاس کے ساتھ ملحق ہیں۔

اَمَّا الْكِتَابُ فَالْقُرْاٰنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُوْلِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَكْتُوْبُ فِي الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُوْلُ عَنْهُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ وَهُوَ اِسْمٌ لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنٰى جَمِيْعًا فِي قَوْلِ عَامَّةِ الْعُلَمَاءِ وَهُوَ الصَّحِيْحُ مِنْ مَذْهَبِ اَبِي حَنِيْفَةَ اِلَّا اَنَّهُ لَمْ يَجْعَلِ النَّظْمَ رُكْنًا لَازِمًا فِي حَقِّ جَوَازِ الصَّلٰوةِ خَاصَّةً وَاَقْسَامُ النَّظْمِ وَالْمَعْنٰى فِيْمَا يَرْجِعُ اِلٰى مَعْرِفَةِ اَحْكَامِ الشَّرْعِ اَرْبَعَةٌ اَلْاَوَّلُ فِي وُجُوْهِ النَّظْمِ صِيْغَةً وَّلُغَةً وَهُوَ اَرْبَعَةٌ

ترجمہ۔ کتاب وہ قرآن ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم پر نازل کیا گیا ہے جو مصاحف میں لکھا گیا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم سے نقلِ متواتر کے طور پر نقل کیا گیا ہے جس میں کسی طرح کا شبہ نہیں ہے اور عامۃ العلماء کے نزدیک قرآن نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے اور قولِ صحیح پر عامۃ العلماء کا قول ہی حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے مگر آپ نے نظم کو خصوصًا جوازِ نماز کے حق میں رکن لازم قرار نہیں دیا ہے اور نظم و معنی کی تقسیمات باعتبار اُس شیٔ (ای المقدار المعہود وھو خمس مائۃ آیۃ) کے کہ مستدل احکام شرع کی معرفت میں اُس کی طرف رجوع کرتا ہے چار ہیں تقسیم اوّل نظم کے اقسام میں ہے صیغہ اور لغت کے لحاظ سے اور وہ چار اقسام ہیں۔

تقریر و تشریح۔ قولہٗ اما الکتاب الخ۔ کلمہ اَمّا تفصیل کے لئے ہے۔ مصنّف رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے اَدِلّہ اربعہ

کا مُفصّل علیحدہ علیحدہ بیان فرماتے ہیں۔ سب سے پہلے کتاب اللہ کا بیان فرماتے ہیں کیونکہ کتاب اللہ کو اصول ثلاثہ (سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلّم۔ اجماع الامّت اور قیاس) پر ذات اور شرف ورتبہ کے لحاظ سے تقدّم حاصل ہے لہٰذا اِس کو ذکر میں بھی تقدّم حاصل ہونا چاہیے۔ اور ”الکتاب“ میں الف لام عہد کے لئے ہے اور کتاب سے مراد وہی کتاب ہے جس کا ذکر ماقبل ہوا ہے۔ اور الکتاب لغۃً المکتوب کا اسم ہے۔ اور عُرفِ شرع میں اس کا استعمال الکتاب المنزّل علیٰ نبیّنا علیہ الصلوٰۃ والسلام میں غالب ہے جیسے اہلِ عربیّہ کے عرف میں الکتاب کا استعمال کتاب سیبویہ میں ہوتا ہے۔ اور القرآن لغت میں مصدر بمعنی القرأۃ ہے۔ اور عرف عام وعرف شرع دونوں میں اس کا استعمال المجموع المعیّن المنزّل علیٰ نبیّنا علیہ الصلوٰۃ والسلام پر غالب ہے۔

سوال: جب الکتاب اور القرآن دونوں ہی المجموع المعیّن المنزّل علیٰ نبیّنا علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اسم ہیں تو پھر القرآن کا الکتاب کی تعریف میں اخذ بعینہٖ اخذ الکتاب ہے۔ پس دَور لازم آگیا کیونکہ یہ اخذ المحدود فی الحد ہے اور یہ باطل ہے۔

جواب اوّل۔ تعریف دو قسم ہے ۱ لفظی ۲ حقیقی اور اخذ المحدود فی الحد تعریف حقیقی میں باطل ہوتا ہے نہ کہ تعریف لفظی میں اور الکتاب کی تعریف القرآن کے ساتھ یہ تعریف لفظی ہے۔ اور تعریف لفظی لفظ مرادف اشہر سے ہوتی ہے (جیسے الغضنفر الاسد) اور القرآن یہ الکتاب کا مرادف اور اس سے اشہر ہے کیونکہ اہلِ شرع کے عرف میں الکتاب کا اطلاق تمام کتب سماویّہ پر ہوتا رہتا ہے پس الکتاب مثل مشترک کے ہوئی اور القرآن کا اطلاق عرف شرع میں صرف اور صرف المجموع المعیّن المنزّل علیٰ نبیّنا علیہ الصلوٰۃ والسّلام پر ہوتا ہے پس یہ مثل خاص کے ہوا اور خاص مشترک سے اوضح ہوتا ہے لہٰذا القرآن یہ الکتاب سے اوضح ہوا اور الکتاب کی تعریف، القرآن سے تعریف لفظی ہوئی۔ اس جواب کے مطابق الکتاب، کی تعریف صرف، القرآن ہے اور القرآن کے بعد والی عبارت یعنی المنزّل علی الرسول الخ یہ القرآن کی تعریف حقیقی ہے۔

جواب ثانی: القرآن کا یہاں لغوی معنی مراد ہے۔ یعنی القرآن بمعنی المقروٗ ہے اور اب الکتاب اور القرآن کا ایک معنی نہ ہوا کیونکہ اب الکتاب کا معنی المجموع المعیّن المنزّل علی النبی صلّی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلّم ہے اور القرآن کا معنی المقروٗ ہے جو کہ عام ہے لہٰذا اِن دونوں کا ایک معنی نہ ہوا حتی کہ دَور لازم آئے۔ تو اِس جواب ثانی کی بناء پر القرآن سے لے کر آخر تک یہ الکتاب کی تعریف حقیقی ہوگی تو اب الکتاب کی تعریف میں القرآن جنس ہے یہ لغۃً ہر مقروٗ کو شامل ہے خواہ وہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہو یا غیر کا اور اس کا مابعد فصل ہے پس ”المنزّل“ یہ غیر سماوی کتب سے اور ”علی الرسول“ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی

قید سے بقیہ تمام کتب سماویہ سے احتراز ہوگیا جیسے تورات وانجیل وغیرہ کیونکہ "الرّسول" پر الف لام عہد کے لئے ہے اور معہود ہمارے نبی کریم جناب محمد مصطفیٰ احمد مجتبیٰ خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وآلہٖ واصحابہٖ وسلّم ہیں۔ اور "المکتوب فی المصاحف" کی قید سے اُس وحی سے احتراز ہے جو نازل تو ہوئی ہے لیکن مصاحف میں اُس کو لکھا نہیں گیا اور اُن آیات سے احتراز ہے جن کی تلاوت تو منسوخ ہو چکی ہے اور حکم باقی ہے جیسے الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما نکالاً من اللہ تعالیٰ واللہ عزیز حکیم۔ اور "المنقول عنہ نقلاً متواتراً بلا شبہۃ" کی قید سے اُن تمام روایات سے احتراز ہے جو اخبار احاد کے طور پر منقول ہیں جیسے قضاء رمضان میں حضرت ابی بن کعب کی قراۃ "فَعِدَّۃٌ مِّنْ اَیَّامٍ اُخَرَ مُتَتَابِعَاتٍ" اسی طرح اُن تمام روایات سے بھی احتراز ہے جو اخبار مشہورہ کے طور پر منقول ہیں جیسے حضرت عبد اللہ بن مسعود کی قراۃ حد سرقہ میں "فَاقْطَعُوْا اَیْمَانَھُمَا" بدل "فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَھُمَا" اور کفارہ یمین میں "فصیام ثلٰثۃ ایام متتابعات" اور "بلا شبہۃ" کی قید مذہب جمہور کی بناء پر محض تاکید کی غرض سے لائی گئی ہے۔ کیونکہ یہ امر واضح ہے کہ جو خبر متواتر ہوگی وہ "بلا شبہۃ" ہی ہوگی اور امام خصاف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ قید اِس لئے زائد کی ہے تاکہ خبر مشہور سے احتراز ہو جائے کیونکہ ان کے نزدیک "خبر مشہور" متواتر کی ایک قسم ہے لیکن اس میں کچھ شبہ ہوتا ہے۔ اور جب "بلا شبہۃ" کی قید بڑھائی گئی تو خبر مشہور سے بھی احتراز ہوگیا۔ یہ تمام کلام (یعنی غیر متواتر قراٗتوں کا اخراج) اِس صورت میں ہوگا جب کہ "المصاحف" میں الف لام جنس کے لئے ہو۔ اور اگر "المصاحف" پر الف لام عہدی ہو تو تمام غیر متواتر قراٗتوں سے "فی المصاحف" کی قید سے احتراز ہو گیا کیونکہ اَب "المصاحف" سے مراد مصاحف القراء السبعۃ ہے اور مصاحف القراء السبعۃ (یعنی ۱ نافع ۲ ابن کثیر ۳ ابو عمرو ۴ ابن عامر ۵ عاصم ۶ حمزہ ۷ کسائی رحمہم اللہ تعالیٰ) میں تمام قراٗتیں متواتر النقل ہی ہیں۔ اور اس صورت پر "المنقول عنہ نقلاً متواتراً بلا شبہۃ" واقع کا بیان ہوگا۔ اجناس وفصول کا یہ بیان جواب ثانی کی بناء پر ہے۔ اور جواب اوّل کے لحاظ سے "الکتاب" کی تعریف تو صرف "القرآن" ہے اور بعد والی عبارت یعنی المنزّل علی الرسول صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم الخ یہ القرآن کی تعریف حقیقی ہے اور اِس میں "المنزّل" جنس ہے تمام کتب سماویہ کو شامل ہے اور "علی الرّسول" صلی اللہ علیہ وآلہٖ واصحابہٖ وسلّم کی قید سے بقیہ تمام کتب سماویہ خارج ہو جائیں گی۔ اس کے بعد والی قیود کے وہی فوائد ہیں جو پہلے مذکور ہو چکے ہیں قیدیہ

سوال۔ القرآن کی تعریف میں "المکتوب فی المصاحف" صرف منقوش کو شامل ہے تو جو ملفوظ اور لوگوں کے سینوں میں محفوظ ہے خارج ہوگیا لہٰذا القرآن کی یہ تعریف جامع نہ ہوئی۔ الجواب: "المکتوب" سے مراد "المثبت" ہے پس

لفظ مثبت ہے "حقیقۃ" اور "معنیً" "تقدیراً"۔

اعلم۔ اربابِ اصول کے نزدیک "الکتاب" اور "القرآن" کا اطلاق مجموع پر اور اس کی ہر جزء جزء پر ہوتا ہے جیسے مجموع کو الکتاب اور القرآن کہتے ہیں اسی طرح اِس مجموع کی ہر جزء جزء پر کتاب اور قرآن کا اطلاق کرتے ہیں اس لئے کہ ان کی بحث الکتاب اور القرآن سے اِس حیثیت سے ہوتی ہے کہ یہ حکم کی دلیل ہے اور یہ دلیل آیت آیت ہے اِسی لئے اس کی تعریف میں وہ اوصاف ذکر کرتے ہیں جو کل اور اُس کی ہر جزء پر صادق ہوں جیسے انزال اور الکتابت فی المصاحف اور النقل جیسا کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے ذکر فرمایا ہے (اور بعض نے صرف انزال اور اعجاز کو ذکر فرمایا ہے۔ اس لئے کہ النقل اور الکتابۃ یہ القرآن کے لوازم سے نہیں ہیں کیونکہ القرآن ان دونوں کے بغیر بھی حضور پر نور شافع یوم النشور صلی اللہ علیہ وآلہٖ واصحابہٖ وسلّم کے زمانہ پاک میں متحقق تھا) پس جو تعریف متن میں مذکور ہے یہ ایسی تعریف ہے جو کل اور اُس کی ہر جزء پر صادق ہے۔

سوال: وہ اوصاف جو کل اور جزء میں مشترکہ اور ان کے ساتھ مختصہ ہیں وہ چار ہیں ۱ الاعجاز ۲ النزول ۳ الکتابۃ ۴ النقل بالتواتر بلا شبہۃ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے تین کو تو ذکر فرمایا ہے لیکن الاعجاز جو کہ وصف لازم ہے اس کو ترک کر دیا ہے اس کی وجہ کیا ہے۔

الجواب: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے وصفِ اعجاز کو اس لئے ترک فرمایا ہے کہ اِس سے مقصود یہ بتانا ہوتا ہے کہ یہ (القرآن) اللہ تبارک وتعالیٰ کی طرف سے حضور رحمۃ للعٰلمین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہٖ وسلّم پر اتارا گیا ہے کسی بشر، فرشتے وغیرہ (از مخلوق) کا کلام نہیں ہے اور یہ مقصد... اور یہ معنی "المنزل علی الرّسول" صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم سے حاصل ہو رہا ہے لہٰذا وصفِ اعجاز کو ذکر کرنے کی چنداں حاجت نہیں رہی کیونکہ یہاں مقصود بھی حاصل ہو رہا ہے اور کلام میں اختصار بھی ہے۔

قولہٗ **وھو اسم للنظم والمعنیٰ جمیعاً** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ قرآن کی تعریف کے بعد یہاں سے اِس کی تقسیم کے لئے تمہید بیان فرماتے ہیں کہ عامۃ العلماء کے نزدیک قرآن نظم اور معنیٰ دونوں کے مجموعے کا نام ہے۔ صرف نظم کا نام نہیں ہے جیسا کہ الانزال والکتابت والنقل کے ساتھ اس کی تعریف کرنے سے وہم ہوتا ہے اور نہ صرف معنیٰ کا نام ہے، جیسا کہ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ کے اِس قول: کہ نماز میں بغیر عذر کے فارسی زبان میں قراۃ جائز ہے۔ باوجودیکہ قرآن کی قراٗت نماز میں فرض ہے۔ سے وہم ہوتا ہے۔ اور قرآن کا نظم اور معنیٰ دونوں کے مجموعے کا نام ہونا بایں وجہ ہے کہ اوصاف مذکورہ "الانزال والکتابۃ والنقل" لفظ اور معنیٰ دونوں میں پائے جاتے ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ لفظ میں اوصاف مذکورہ حقیقۃً اور بلا واسطہ

پائے جاتے ہیں اور معنیٰ میں تقدیرًا اور لفظ کے واسطہ سے پائے جاتے ہیں۔

قولہٗ وھو الصحیح من مذھب ابی حنیفۃ رحمۃ اللہ تعالیٰ۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک وہم کا ازالہ فرماتے ہیں۔ وہم یہ ہے کہ جب امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ نماز میں بغیر عذر کے قرأتِ فارسیہ کو جائز قرار دیتے ہیں۔ باوجودیکہ قرأتِ قرآن نماز میں فرض ہے تو پھر آپ کے نزدیک قرآن صرف معنی کا نام ہوا۔ تو اس وہم کا ازالہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جو قول عامۃ العلماء کا ہے (یعنی قرآن نظم اور معنی دونوں کے مجموعے کا نام ہے) یہی صحیح مذہب ہے امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کا۔ پھر مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول الا انہ لم یجعل النظم رکنًا لازمًا فی حق جواز الصلوٰۃ خاصۃً۔ سے متوہم کے استدلال کا رد فرمایا۔ استدلال یہ تھا کہ جب امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک نماز میں بغیر عذر کے قرأتِ فارسیہ جائز ہے باوجودیکہ قرأتِ قرآن نماز میں فرض ہے تو پھر آپ کے نزدیک قرآن صرف معنیٰ کا نام ہوا۔ تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ نے صرف نماز میں نظم کو رکن لازم قرار نہیں دیا اور جوازِ نماز کے علاوہ ہر حکم میں نظم کو رکن لازم قرار دیا ہے حتیٰ کہ اگر جنبی اور الحائض قرآن پاک کی کسی آیت کی فارسی زبان میں قرأت کرے تو آپ کے نزدیک جائز ہے کیونکہ نظم کے معدوم ہونے کی وجہ سے یہ قرآن ہی نہیں۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک نماز میں قرأت بالفارسیۃ کی تجویز سے یہ لازم نہیں آتا کہ آپ کا مذہب یہ ہے کہ قرآن صرف ”معنیٰ“ کا نام ہے اس لئے کہ جس چیز کو آپ نے جائز قرار دیا ہے وہ صرف جوازِ نماز میں ہے۔ اس لئے کہ نماز کی حالت، اللہ تبارک وتعالیٰ کے ساتھ وقت مناجات ہے اور راز ونیاز کی باتیں کرنے کی حالت ہے اور نظمِ قرآن (عربی عبارات) نہایت بلیغ عذب اور حیرت انگیز اور نہایت معنی خیز ہے اور بہت ممکن ہے کہ مُصلّی ایسی حالت میں نظمِ قرآن کی بلاغت وبراعت کی طرف مشغول ہونے کے سبب رَبُّ الْعٰلَمِین کی طرف پوری توجہ اور التفات اور حضورِ تام حاصل نہ کر سکے اور یہ عربی عبارات اِس مصلّی اور اللہ تبارک وتعالیٰ کے درمیان ایک پردہ بن جائے۔ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ چونکہ بحرِ توحید ومشاہدہ میں مستغرق تھے اس لئے وہ سوائے ذاتِ باری تعالیٰ کے اور کسی طرف التفات نہیں فرماتے تھے لہٰذا صرف نماز میں (قرأت بالفارسیۃ کی تجویز کے بارے) آپ کا یہ ارشاد ہے ورنہ باقی تمام احکام میں آپ نظم کو معنیٰ کی طرح رکن لازم قرار دیتے ہیں۔ تو اس سے یہ استدلال کیسے کیا جا سکتا ہے کہ آپ کا مذہب ہی یہ ہے کہ قرآن فقط معنیٰ کا نام ہے۔ حالانکہ جوازِ صلاۃ کے حق میں بھی آپ کا صاحبین اور عامۃ العلماء کے قول کی طرف رجوع ثابت ہے جیسا کہ اس کو نوح بن ابی مریم نے روایت کیا ہے اور الدر المختار میں ہے الاصح رجوعہٗ الی

قولھما وعلیہ الفتویٰ۔

سوال۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمانا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ نے جوازِ صلاۃ کے بارے نظم کو رکن لازم قرار نہیں دیا صحیح نہیں ہے کیونکہ شئ کا رکن شئ کا جزء ہوتا ہے جو شئ سے منفک نہیں ہوتا تو پھر نظم رکن غیر لازم کس طرح ہو سکتا ہے۔

الجواب: آپ کا جوازِ صلاۃ کے حق میں نظم کو رکن لازم قرار نہ دینا، اس کا معنی یہ ہے کہ کبھی کبھی اس کا وجوب شرعی ساقط ہو جاتا ہے بمع دوسرے رکن کے باقی رہنے کے۔ جس طرح ایمان کے دو رکن ہیں اقرار باللسان اور تصدیق بالقلب اور اکراہ کی حالت میں اقرار باللسان کا وجوبِ شرعی ساقط ہو جاتا ہے اور دوسرا رکن (یعنی تصدیق بالقلب) باقی رہتا ہے باوجودیکہ اقرار باللسان ایمان کا رکن ہے اسی طرح جوازِ صلاۃ میں رکن ”النظم“ کا افتراض شرعی خاصۃً ساقط ہو جاتا ہے ”بوجہ اُس دلیل کے جو مذکور ہوئی“۔

فائدہ۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول ”وھو اسم للنظم والمعنی جمیعًا“ میں محض ادب (عباراتُ القرآن) کا لحاظ کرتے ہوئے اللفظ کی بجائے النظم کا استعمال کیا ہے کیونکہ النظم کا معنی ”موتیوں کو لڑی میں پرونا“ ہوتا ہے اور اللفظ لغۃً الرمی (پھینکنا) ہے اور ان دونوں میں سے پہلا معنی اچھا ہے۔

اعلم۔ یہ امر پیشِ نظر رہے کہ نظم سے کلام لفظی کی طرف اور معنیٰ سے کلام نفسی کی طرف اشارہ ہے لیکن وہ معنی جو نظم کا ترجمہ ہے وہ نظم کی طرح حادث ہے۔ اس لئے کہ وہ حضرت یوسف علیٰ نبیّنا وعلیہ الصلوٰۃ والسّلام اور آپ کے بھائیوں اور فرعون اور اس کے غرق کے قصص اور ان جیسے بہت سارے دوسرے قصص پر مشتمل مضامین ہیں۔ اور یہ تمام کے تمام حادث ہیں۔ پھر نظمِ قرآنی اللہ تبارک وتعالیٰ کے امر ونہی اور ان کے حکم اور خبر پر دال ہے اور یہ ساری چیزیں ہمارے نزدیک بلاشک وشبہ قدیم ہیں۔

قولہٗ واقسام النظم والمعنیٰ فیما یرجع الی معرفۃِ احکام الشرع اربعۃ۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے پہلے کتاب کی تعریف پھر اس کا مصداق بیان فرمایا اب اس کی تقسیم بیان فرماتے ہیں۔ قبل اس کے کہ اس کا بیان کیا جائے یہ بات پیشِ نظر رہے کہ امام فخر الاسلام رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اصول میں ایک کتاب تحریر فرمائی ہے جس کی عبارت مغلق ہے اور امام فخر الاسلام رحمۃ اللہ تعالیٰ کے بعد اربابِ اصول نے بھی اس کو سہل اور آسان عبارت میں تبدیل نہ کیا یہ خیال کرتے ہوئے کہ اگر ہم آپ کی عبارت میں کچھ تغیّر وتبدّل کرتے ہیں تو ممکن ہے کہ آپ کی مراد کو پورے طور پر ادا نہ کر سکیں تو انہوں نے اپنی کتابوں میں بعینہٖ اسی طرح اُس عبارت کو نقل کیا (ماسوائے صاحب التوضیح وصاحب التلویح کے) اور

صاحبِ حسامی بھی انہی اربابِ اصول میں سے ہیں آپ نے بھی بعینہٖ فخر الاسلام رحمۃ اللہ تعالیٰ کی عبارت کو نقل کیا ہے اور یہ یقینی بات ہے کہ الحسامی کی عبارت بھی مُغلقہ ہوگی۔ لہٰذا متن کی عبارت کی تحقیق و توضیح کی طرف توجہ نہایت ضروری ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول و اقسام النظم الخ میں اقسام سے مراد تقسیمات ہیں کیونکہ اگر اقسام سے مراد تقسیمات نہ ہوں تو یہاں ایک اعتراض وارد ہوگا جس کی چند وجوہ سے تقریر ہوسکتی ہے۔ اوّل۔ "اربعۃ" کا "اقسام النظم والمعنیٰ" پر حمل صحیح نہیں ہے کیونکہ اقسام النظم والمعنیٰ، تو عشرین ہیں نہ کہ "اربعۃ" ثانی۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول دیگر علماء اصول کے قول کے مخالف ہے کیونکہ وہ تو کہتے ہیں کہ "نظم اور معنی" کے اقسام بیش ہیں اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ وہ چار ہیں۔ ثالث وہ تقریر ہے جس کو صاحب التلویح نے اپنے قول "فان قلت الخ" سے وارد کیا ہے کہ اقسام تو آپس میں متبائنہ اور متضادہ ہوتے ہیں اور یہاں تو بعض اقسام بعض پر صادق ہیں اور بعض اقسام بعض کے ساتھ جمع ہو رہے ہیں جیسے "خاص" یہ حقیقۃ کے ساتھ جمع ہوتا ہے۔ اسی طرح دوسرے اقسام بھی آپس میں متصادقۃ ہیں۔ الجواب۔ پہلی دونوں تقریروں کے لحاظ سے جواب یہ ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "و اقسام النظم والمعنیٰ" میں "اقسام" بمعنی تقسیمات ہیں من قبیل ذکر المسبب وارادۃ السبب یعنی ذکر تو مسبب کا کیا ہے مگر مراد سبب ہے کیونکہ تقسیم حصولِ اقسام کے لئے سبب ہے اب "اقسام النظم والمعنیٰ" پر "اربعۃ" کا حمل درست ہے کیونکہ تقسیمات، اربعۃ ہیں اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول دیگر علماء اصول کے قول کے موافق ہوا نہ کہ مخالف۔ اور تقریر ثالث کے لحاظ سے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ تباین اور اختلاف ایک تقسیم کے اقسام میں لازم ہوتا ہے جیسے "خاص" یہ "عام" کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتا اور تقسیمات متعددۃ کے اقسام ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہوسکتے ہیں یہ اقسام متبائنہ بنفسہا نہیں ہوتے۔ اور اس جگہ تقسیمات متعددۃ کے اقسام ہیں۔ اگر ایک تقسیم کے اقسام دوسری تقسیم کے اقسام کے ساتھ جمع ہوجائیں تو کوئی مضائقہ نہیں۔ جس طرح اسم کی ایک تقسیم "معرب اور مبنی" کی طرف ہے اور اس کی ایک تقسیم معرفہ اور نکرہ کی طرف ہے۔ باوجودیکہ معرب یہ معرفہ اور نکرہ کے ساتھ جمع ہوجاتا ہے۔ ہاں معرب یہ مبنی کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ دونوں ایک تقسیم کے اقسام ہیں۔ سوال۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اقسام النظم والمعنیٰ کہا ہے اور اقسام النظم یا اقسام المعنیٰ فقط کیوں نہیں فرمایا۔ الجواب۔ اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ ہر تقسیم میں "نظم" کا اس طرح لحاظ کیا گیا ہے کہ وہ معنی پر دلالت کرے۔ اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا اپنے قول و اقسام النظم والمعنیٰ سے یہی مقصود ہے۔ سوال: جب مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مقصود اقسام النظم الدال علی المعنی ہے تو پھر "اقسام

النظم والمعنیٰ" کی بجائے اقسام النظم الدال علی المعنی ہی فرما دیتے۔ الجواب: اُس وہم کو دفع کرنے کے لئے جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "کہ نماز میں قرأت فارسیہ جائز ہے" سے پیدا ہوتا ہے کہ آپ کے نزدیک القرآن صرف معنی کا نام ہے۔ ہمارے اس بیان سے ایک اور اشکال کا ازالہ ہوگیا وہ اشکال یہ تھا کہ جب القرآن کا مصداق بیان ہوا کہ القرآن ہو اسم للنظم والمعنی جمیعا۔ تو اب اس کا ذکر اسمِ ضمیر کے ساتھ چاہیے تھا یعنی و اقسامہٗ کہنا چاہیے تھا حالانکہ یہاں پھر اسم ظاہر سے تعبیر فرمائی ہے۔ اس اِشکال کا ازالہ اس طرح ہوا کہ اگر و اقسامہٗ فرماتے تو اس امر پر تنبیہ نہ ہوتی کہ ہر تقسیم میں "نظم" اس طرح ملحوظ ہے کہ وہ معنی پر دلالت کرے اور جب یوں فرمایا و اقسام النظم والمعنی تو اس امر مذکور پر تنبیہ فرما دی اور اپنا مختار بیان فرما دیا کہ ہمارے نزدیک تقسیمات اربعۃ میں سے ہر تقسیم میں نظم کا لحاظ ہے۔ فتدبّر۔

مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول فیما الخ میں ما موصولہ ہے یعنی الشیٔ الذی یرجع المستدل الیہ بمعرفۃ احکام الشرع بایں طور کہ ایک کلمہ سے مجرور اور دوسرے سے جار محذوف ہو جس طرح اِس قول قرأت من آخرہ میں ہے۔ یعنی "قرأت من اُوّلہ الی آخرہ" یا ما مصدریہ ہے۔ یعنی فی حق رجوع المستدل الی معرفۃ احکام الشرع۔ ما موصولہ کی صورت پر معنی یوں ہوگا۔ نظم اور معنی کی تقسیمات باعتبار اُس شئ کے کہ مستدل احکام شرع کی معرفۃ کے لئے اس کی طرف رجوع کرے چار ہیں۔ اور ما مصدریہ کی صورت پر معنی اس طرح ہوگا کہ نظم اور معنی کی تقسیمات باعتبار رجوع کرنے مستدل کے احکام شرع کی معرفۃ کی طرف چار ہیں۔ اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا یہ قول (فیما یرجع الی معرفۃ احکام الشرع) اُس سے احتراز ہے جس کے ساتھ معرفۃ احکام الشرع متعلّق نہیں جیسے قصص و امثال و مواعظ و عدہ و عید وغیرہا۔ یعنی یہ چار تقسیمات اُن پانچ سو آیات کے اعتبار سے ہیں جن کے ساتھ احکام الشرع کی معرفۃ کا تعلّق ہے۔ ان کے علاوہ جو قصص و امثال و مواعظ وغیرہا ہیں اگر ان کا اعتبار کیا جائے تو پھر صرف ان تقسیمات اربعۃ میں حصر نہیں ہوگا بلکہ ان کے اعتبار سے تو "اقسام النظم والمعنیٰ" (تقسیمات) کثیرۃ ہوں گے کہ ضبط ممکن نہیں ہوگا۔ کیونکہ قرآن حکیم بحر عمیق ہے اس کے عجائب کے لئے اختتام اور اس کے غرائب کے لئے انتہا نہیں ہے۔ سوال: قرآن پاک کا کوئی حصّہ ایسا نہیں جس کے ساتھ احکام شرع میں سے کوئی حکم متعلق نہ ہو۔ وجوب[1] اعتقاد الحقیقۃ۔ جواز[2] الصلوٰۃ۔ حرمت[3] القراۃ علی الجنب والحائض۔ یہ سب احکام الشرع سے ہیں اور ان کا تعلق قرآنِ پاک کی جمیع عبارات سے ہے۔ پس احتراز مذکور کس طرح صحیح ہوگا۔ الجواب: یہ احکام شرع اگرچہ قرآنِ مجید کی جمیع عبارات سے متعلقہ ہیں لیکن ان کی معرفت قرآن پاک کی جمیع عبارات سے ثابت نہیں بلکہ ان کی معرفت

بعض نصوص من الکتاب والسنّت سے ثابت ہے پس احتراز مذکور صحیح ہوا۔ اقسام النظم والمعنیٰ کی "اربعۃ" میں حصر کی دلیل یہ ہے "النظم الدال علی المعنیٰ" کے لئے وضع اور دلالت علی المدلول۔ اور اس کا اس مدلول میں استعمال ضروری ہے۔ پس "تقسیم اللفظ الی معناہ" اگر اس اعتبار سے ہے کہ اس لفظ کی وضع اس معنی کے لئے ہے تو تقسیم اوّل اور اگر یہ تقسیم اس اعتبار سے کہ لفظ اس معنی پر دلالت کرتا ہے تو پھر اگر ظہور وخفا معتبر ہے تو یہ تقسیم ثانی ہے ورنہ تقسیم رابع۔ اگر یہ تقسیم اس اعتبار سے ہے کہ یہ لفظ اس معنی میں استعمال ہوا ہے تو یہ تقسیم ثالث۔

قولہ الاوّل فی وجوہ النظم صیغۃً ولغۃً۔ وجوہ سے مراد اقسام ہیں اور صیغۃ اس ھیئت کو کہتے ہیں جو لفظ کو باعتبار تصرف کے حاصل ہو اور بعض کا قول ہے کہ صیغۃ وہ ھیئت ہے جو لفظ کو باعتبار ترتیب حروف وحرکات و سکنات کے حاصل ہو اور اللغت اگرچہ مادہ اور ھیئت دونوں کو شامل ہے لیکن یہاں صیغہ کے مقابلہ میں مادہ ہی مراد ہے پس صیغہ اور لغت دونوں مجموعی طور پر وضع سے کنایہ ہیں۔ گویا مصنّف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اس طرح فرمایا۔ تقسیم اوّل باعتبار وضع کے نظم کے اقسام کے بیان میں ہے۔ یعنی پہلی تقسیم لفظ کے اقسام میں ہے۔ اس حیثیت سے کہ اس کی ایک معنی کے لئے وضع ہے یا کثیر معانی کے لئے قطع نظر اس کے استعمال اور ظہور معنی کے۔ **سوال۔** جب صیغۃ سے ھیئت مراد ہے اور لغت سے مادہ۔ اور مادہ ھیئت سے طبعًا مقدم ہوتا ہے تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کو چاہیئے تھا کہ لغت کو صیغہ سے مقدم کرتے تاکہ وضع طبع کے مطابق ہوتی۔ **الجواب:** صیغہ کی تقدیم لغت پر ایک اور وجہ سے اولیٰ ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ عام اور خاص ہونے کا زیادہ تعلق صیغہ ہی سے غالب واکثر ہوتا ہے جیسے الرّجل اور الرّجال میں یہ فرق کہ الرجل خاص ہے اور الرّجال عام، یہ صیغہ کے اعتبار سے حاصل ہو رہا ہے ورنہ مادہ تو دونوں کا ایک ہے۔

قولہ وھی اربعۃ۔ سوال۔ ھی کے مرجع میں دو احتمال ہیں اور دونوں ہی درست نہیں اول احتمال یہ ہے کہ ھی کا مرجع صیغۃ ولغۃ ہو۔ کیونکہ یہ قریب ہے اور ضمیر (ھی) کو صیغہ ولغت کی طرف راجع کرنا دو وجہ سے درست نہیں وجہ اول یہ ہے کہ اس صورت میں راجع اور مرجع میں مطابقت نہیں کیونکہ راجع ضمیر مفرد مؤنث ہے اور مرجع تثنیہ۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر صیغہ ولغت کو علی سبیل البدلیۃ مرجع قرار دیا جائے تو پھر اربعۃ کا ان دونوں پر حمل درست نہیں ہوگا کیونکہ صیغۃ ولغۃ اربعہ نہیں ہیں اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ ھی کا مرجع وجوہ ہو اور اس صورت میں بھی وجوہ کو مرجع قرار دینا درست نہیں کیونکہ یہاں راجع اور مرجع میں مطابقت نہیں اس لئے کہ راجع ضمیر مفرد مؤنث ہے اور مرجع جمع مذکر۔

الجواب: ھی کا مرجع وجوہ ہے اور وجوہ جمع مؤوّل بتاویل الجماعت ہے فلا اشکال۔
مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ نظم کے اقسام باعتبار نفس معنی وضعی کے چار ہیں۔ الخاص[1]۔ العام[2]۔ المشترک[3]۔ الماؤل[4]۔ وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ باعتبار وضع کے ایک معنی پر دال ہوگا یا معانی کثیرہ پر اگر ایک معنی پر دلالت کرے تو یہ دلالت علی الانفراد ہوگی یعنی قطع نظر اس کے کہ اس کے خارج میں افراد ہیں یا نہیں یا یہ دلالت علی الاشتراک بین الافراد ہوگی اوّل خاص ہے اور ثانی عام اور اگر معانی کثیرہ پر دال ہو تو پھر ان معانی میں سے بعض کو باقی پر ترجیح ہوگی یا نہیں اوّل ماؤل ہے اور ثانی مشترک۔

اَلْخَاصُ وَھُوَ کُلُّ لَفْظٍ وُضِعَ لِمَعْنًی مَّعْلُوْمٍ عَلَی الْاِنْفِرَادِ اَوْ کُلُّ اِسْمٍ وُضِعَ لِمُسَمًّی مَعْلُوْمٍ عَلَی الْاِنْفِرَادِ وَالْعَامُ وَھُوَ کُلُّ لَفْظٍ یَنْتَظِمُ جَمْعًا مِنَ الْمُسَمِّیَاتِ لَفْظًا اَوْ مَعْنًی وَحُکْمُہٗ اَنَّہٗ یُوْجِبُ الْحُکْمَ فِیْمَا یَتَنَاوَلُہٗ قَطْعًا وَیَقِیْنًا کَالْخَاصِ فِیْمَا تَنَاوَلَہٗ وَھُوَ الْمَذْھَبُ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِیِّ اِلَّا اِذَا لَحِقَہٗ خُصُوْصٌ مَّعْلُوْمٌ اَوْ مَجْھُوْلٌ کَاٰیَۃِ الرِّبٰوا فِی الْبَیْعِ فَحِیْنَئِذٍ یُوْجِبُ الْحُکْمَ عَلٰی تَجَوُّزٍ اَنْ یَظْھَرَ الْخُصُوْصُ فِیْہِ بِتَعْلِیْلِہٖ اَوْ بِتَفْسِیْرِہٖ۔

ترجمہ۔ خاص ہر وہ لفظ ہے جو معنی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہو بطور انفراد کے یا خاص ہر وہ اسم ہے جو معیّن شخص کے لئے وضع کیا گیا ہو بطور انفراد کے (یعنی یہ غیر کو شامل نہ ہو) اور عام ہر وہ لفظ ہے جو مسمیات کی جماعت کو شامل ہو لفظًا یا معنًی اور عام کا حکم یہ ہے کہ وہ جن افراد کو شامل ہوتا ہے ان میں حکم کو قطعی اور یقینی طور پر واجب کرتا ہے جیسے خاص ہے کہ یہ جس کو شامل ہوتا ہے اُس میں حکم کو قطعی اور یقینی طور پر واجب کرتا ہے اور یہی ہمارا مذہب ہے اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے مگر جب عام کو خصوص معلوم المراد یا خصوص مجہول المراد لاحق ہو جائے جیسے آیۃ الربوا بیع میں تو اس وقت عام حکم کو واجب کرتا ہے اس احتمال پر کہ عام میں خصوص بتعلیلہ یا خصوص بتفسیرہ ظاہر ہو۔

تقریر وتشریح۔ قولہ الخاص وھو کل لفظٍ وضع لمعنًی معلوم علی الانفراد۔ او

کل اسم وضع لمسمّی معلوم علی الانفراد - اور خاص ہر وہ لفظ ہے جو معنی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہو بطور انفراد کے یعنی اس کے غیر کو شامل نہ ہو یا خاص ہر وہ اسم ہے جو معیّن شخص کے لئے وضع کیا گیا ہو بطور انفراد کے یعنی یہ اس مسمی معلوم (معیّن شخص) کے غیر کو شامل نہ ہو۔ سوال - مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے خاص کی دو تعریفیں کیوں بیان فرمائی ہیں جبکہ پہلی تعریف ہی کافی تھی۔ الجواب: اس سوال کے جواب کی دو تقریریں ہیں۔ پہلی تقریر سے پہلے یہ تمہید پیش نظر رہے۔ "خصوص" (جو خاص کے ضمن سے مفہوم ہوتا ہے) تین قسم ہے۔ خصوص[1] جنس - خصوص[2] نوع - خصوص[3] فرد - خصوص جنس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ معنی کے لحاظ سے جنس خاص ہو اگرچہ اُس کے افراد متعددہ ہوں جیسے انسان کہ اس کا مفہوم "حیوان ناطق" یہ معنی واحد ہے جیسے زید کا معنی واحد ہے یعنی ذات معیّن - اور خصوص نوع کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کی نوع باعتبار معنی کے خاص ہے اگرچہ اس کے افراد متعددہ ہوں جیسے رجل کہ یہ وہ مذکر بنی آدم ہے جو صغر کی حد سے گذر کر کبر یعنی جوانی کی حد میں داخل ہو چکا ہو (کو کہا جاتا ہے) اور یہ مفہوم خاص ہے اگرچہ اس کے افراد متعددہ ہیں اور خصوص فرد کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ معنی کے اعتبار سے مدلول ایک ہو اور خارج میں بھی اس کا ایک ہی فرد موجود ہو جیسے زید اور اس کو اخص الخاص کہتے ہیں۔ ہمارے اس بیان سے یہ امر واضح ہو رہا ہے کہ خاص کے لئے یہ لابدی امر ہے کہ اس کا مدلول واحد متعیّن ہو خواہ اس مفہوم کے افراد (یعنی اس مفہوم کا مصداق) خارج میں موجود ہوں جیسے خصوص جنس اور خصوص نوع میں ہوتے ہیں۔ اور یا اس مفہوم کے افراد متعدد (ماصدق علیہ) خارج میں موجود نہ ہوں یعنی خارج میں بھی واحد فرد موجود ہوگا جس طرح اس کا مدلول واحد متعین ہوتا ہے مناطقہ اور علماء اصول کی جنس و نوع میں فرق ہے مناطقہ چونکہ حقائق سے بحث کرتے ہیں لہٰذا وہ اسی حیثیت سے بحث کرتے ہیں اور علماء اصول اغراض سے بحث کرتے ہیں تو وہ اسی حیثیت کو مدنظر رکھ کر کے بحث کرتے ہیں۔ لہٰذا علماء اصول کے نزدیک جنس کی تعریف یہ ہے۔ کلی مقول علی کثیرین مختلفین بالاغراض یعنی جنس وہ کلی ہے جو کثیرین پر محمول ہو جو اغراض و مقاصد کے اعتبار سے مختلف ہیں جیسے انسان - کیونکہ یہ ایسے کثیرین پر محمول ہے جو اغراض و مقاصد کے اعتبار سے مختلف ہیں چنانچہ انسان کے تحت رجل اور امراۃ ہیں ان دونوں کی حقیقت متحد ہے مگر ہر ایک کی پیدائش کی غرض علیحدہ علیحدہ ہے رجل کی پیدائش کی غرض یہ ہے کہ وہ نبی ہو اور امام ہو اور حدود و قصاص میں شہادت دینے والا ہو اور جمعہ و عیدین اور ان جیسے دوسرے احکام کو قائم و نافذ کرنے والا ہو اور عورت کی خلقت کا مقصد و غرض یہ ہے کہ وہ مرد کے لئے فراش ہو بچہ جننے والی ہو اور گھر کے کام کاج کا انتظام کرنے والی ہو وغیر ذلک۔ اور نوع کی تعریف یہ ہے۔ کلی مقول علی کثیرین متفقین بالاغراض - یعنی نوع وہ کلی ہے جو کثیرین

پر محمول ہو جو اغراض کے اعتبار سے متفق ہیں جیسے رجل - کیونکہ یہ کثیرین پر محمول ہے جو اغراض کے اعتبار سے متفق ہیں چنانچہ افراد رجال تمام کے تمام غرض میں برابر ہیں۔ (جنس و نوع کی تعریف سے یہ بات ظاہر ہو رہی ہے کہ کئی ایسی انواع ہیں یعنی مناطقہ کے نزدیک مگر وہ علماء اصول کے نزدیک اجناس ہوتی ہیں جیسے انسان) اور جو مناطقہ کے نزدیک صنف ہے وہ علماء اصول کے نزدیک نوع ہے جیسے رجل اور جو علماء اصول کے نزدیک اخص الخاص ہے وہ مناطقہ کے نزدیک جزئی حقیقی ہے۔ اس تمہید کے بعد جواب کی پہلی تقریر یہ ہے کہ خصوص جنس و خصوص نوع اور خصوص فرد میں سے خصوص فرد خصوصیت میں کامل تھا بایں وجہ کہ اس میں بالکل شرکت نہیں ہوتی تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے پہلی تعریف ایسی فرمائی جو ان تمام اقسام کو شامل ہے۔ اور دوسری تعریف خصوص فرد کے کمال اور خصوصیت کے پیش نظر صرف اسی کے ساتھ مختص ہے من قبیل تخصیص بعد التعمیم اور یہ جائز ہے کما فی قولہ تعالیٰ تنزل الملئکۃ والروح - اور جواب کی دوسری تقریر یہ ہے۔ چونکہ "خصوص" الاعیان اور امور ذھنیۃ دونوں میں جاری ہوتا ہے تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے ارادہ فرمایا کہ خاص کی دونوں قسموں کی تعریف بیان فرمائیں۔ پس اس تقریر پر پہلی تعریف (یعنی وھو کل لفظ وضع لمعنی معلوم علی الانفراد) میں "المعنی" سے مراد امر ذہنی ہے جیسے العلم والجہل اور "مدلول اللفظ" مراد نہیں ہوگا تاکہ یہ تعریف خصوص فرد کو شامل نہ ہو اور دوسری تعریف میں (یعنی کل اسم وضع لمسمّی معلوم علی الانفراد) "المسمّی" سے الاعیان مراد ہے جیسے زید و بکر۔ پس پہلی تعریف خصوص امور ذھنیۃ کی ہوگی اور دوسری تعریف خصوص الاعیان کی ہوگی تاکہ اس بات کی طرف اشارہ ہو کہ "خصوص" معانی اور مسمّیات دونوں میں جاری ہوتا ہے بخلاف عام کے کہ وہ معانی میں جاری نہیں ہوتا۔ فتامّل - خاص کی پہلی تعریف یہ ہے۔ الخاص وھو کل لفظ وضع لمعنی معلوم علی الانفراد - اس میں مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "کل لفظ" جنس ہے تمام الفاظ کو شامل ہے خواہ وہ موضوعہ للمعنی ہوں یا مہملہ ہوں اور باقی قیود فصل کے طور پر ہیں چنانچہ "وضع لمعنی" مہملات کو خارج کرتا ہے۔ اور ظاہر بات یہ ہے کہ "معنی" سے مراد جنس معنی ہے اور یہ ہر اس لفظ کو شامل ہے جس کی وضع ایک معنی کے لئے ہو یا زیادہ کے لئے پس یہ مشترک اور عام کو شامل ہے۔ اور "معلوم" اگر اس کا معنی معلوم المراد ہے تو اس قید سے مشترک خارج ہوگیا اس لئے کہ مشترک معلوم المراد نہیں ہوتا اور اسی طرح مؤوّل بھی خارج ہوگیا کیونکہ یہ بھی حقیقۃً مشترک کی قسم ہے اگرچہ اس کو مجتہد کی لاحق ہوگئی ہے اور اگر "معلوم" کا معنی معلوم البیان ہو تو پھر اس سے مشترک خارج نہیں ہوگا اس لئے کہ مشترک معلوم البیان ہوتا ہے۔ ہاں مشترک اور عام "علی الانفراد" کی قید سے خارج ہوں گے۔ اور صاحب غایۃ التحقیق نے خاص کی اس تعریف کی جنس اور فصول کا کچھ اس طرح بیان فرمایا ہے کہ "کل لفظ" جنس ہے یہ تمام

الفاظ موضوعہ للمعنی اور مہملات کو شامل ہے اور "وضع لمعنی" سے مہملات خارج ہوگئے اور مشترک سے بھی احتراز ہوگیا کیونکہ "لمعنی" سے معنی واحد مراد ہے جیسا کہ اِس کی تنکیر سے مستفاد ہے اسی لئے تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اِس کو وحدہ سے مقید نہیں فرمایا اور "معلوم" سے مجمل خارج ہوگیا کیونکہ یہ سامع کے نزدیک معلوم نہیں ہوتا۔ اگرچہ واضع کے نزدیک تو معلوم ہے اور "علی الانفراد" سے عام خارج ہوگیا۔ قولہ کل اسم وضع لمسمّٰی معلوم علی الانفراد" یہ خاص کی دوسری تعریف ہے کہ خاص ہر وہ اسم ہے جو شخص معیّن کے لئے وضع کیا گیا ہو علی الانفراد۔ بایں طور کہ یہ "اسم" شخص معیّن کے غیر کو شامل نہ ہو۔ اس تعریف میں "کل اسم" جنس ہے تمام اسماء موضوعۃ للمعنی کو شامل ہے اور "لمسمّٰی معلوم" کی قید سے خصوصِ جنس، خصوصِ نوع خارج ہوگئے اور اسی طرح عام بھی خارج ہوگیا کیونکہ "المسلمین" مثلاً ایک شخص معیّن کے لئے موضوع نہیں بلکہ افراد کثیرہ کے لئے موضوع ہے۔ اور ابھی تک مشترک بین المشخصات داخل تھا جو "علی الانفراد" کی قید سے خارج ہوا۔ کیونکہ وہ ہر ایک کی بالنسبۃ ایک اسم ہے جو مسمّٰی معلوم کے لئے موضوع ہے لیکن موضوع علی الانفراد نہیں۔ سوال۔ خاص کی تعریف (وھو کل لفظ الخ) میں نظم کی بجائے لفظ کا ذکر کیوں کیا ہے جبکہ نظم میں بالنسبۃ لفظ کے رعایتِ ادب ہے۔ الجواب: اس کی دو وجہیں ہیں ایک یہ ہے کہ لفظ کا ذکر اصل ہے۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ امر بالکل واضح ہے کہ یہ اقسام الکتاب ہی کے ساتھ مختص نہیں ہیں بلکہ یہ تمام کلماتِ عرب میں جاری ہوتے ہیں۔ اور تقسیمات (جن کا یہاں ذکر ہو رہا ہے۔ یہ کتاب اللہ سے خصوصی تعلق رکھتی ہیں) میں نظم کا ذکر رعایتِ ادب کے لئے ہے۔ کیونکہ نظم کا معنی ہے موتیوں کو لڑی میں پرونا اور لفظ کا لغوی معنی رمی ہے یعنی پھینکنا۔ اور پہلا معنی اچھا ہے۔ سوال۔ خاص کی تعریف "کل لفظ الخ و "کل اسم الخ" میں لفظ کل دو وجہ سے غیر مستقیم ہے۔ وجہ اوّل۔ تعریف ماہیت کی ہوتی ہے اور کلمۂ کل احاطۂ افراد کے لئے ہوتا ہے اور شئی کی تعریف بالافراد باطل ہوتی ہے۔ کیونکہ تعریف یا تو شئی کے جمیع افراد کے لئے ہوگی یا بعض افراد کے لئے اگر تمام افراد کے لئے ہو تو یہ ممکن نہیں کیونکہ کل افراد غیر منضبط ہیں۔ لہٰذا ان کے ساتھ تعریف حاصل نہیں ہوسکتی۔ اور اگر تعریف بعض افراد کے لئے ہو تو یہ ترجیح بلا مرجح ہے اور یہ بھی جائز نہیں۔ وجہ ثانی یہ ہے کہ تعریف میں یہ بات ضروری ہے کہ معرِّف (بالکسر) معرَّف (بالفتح) کے تمام افراد میں سے ہر فرد پر صادق ہو اور تعریف مذکور ایسے نہیں ہے کیونکہ اس سے لفظ زید مثلاً خارج ہو رہا ہے کیونکہ زید "کل لفظ" یا کل اسم" نہیں ہے بلکہ وہ لفظ واحد ہے ای فرد من افراد الکل الجواب: کلمۂ کل تمام حد سے نہیں ہے یعنی حد کی جزو نہیں ہے بلکہ حد تو کلمۂ کل کا مدخول ہے اور وہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول لفظ الی آخرہ ہے اور کلمۂ کل کا ذکر اس لئے ہے کہ حد کا خاص کے جمیع افراد کے لئے جامع ہونا صراحۃً معلوم ہوجائے۔ سوال۔ خاص کی

پہلی تعریف میں "کل لفظ" اور دوسری تعریف میں "کل اسم" فرمایا ہے وجہ فرق کیا ہے۔ الجواب: پہلی تعریف خصوصِ معانی کے اعتبار سے ہے اور "معنی" پر اسم و فعل و حرف تینوں کی دلالت حاصل ہوتی ہے اس لئے اس تعریف میں "کل لفظ" فرمایا (اور یہ تینوں کو شامل ہوتا ہے) اور دوسری تعریف خصوصِ اعیان کے اعتبار سے ہے۔ (کیونکہ مسمّٰی معلوم سے شخص معیّن مراد ہے) اور اعیان جزئیاتِ حقیقیہ ہوتے ہیں اور جزئی حقیقی پر صرف اسم کی دلالت ہوتی ہے نہ کہ فعل و حرف کی۔ اس لئے دوسری تعریف میں "کل اسم" فرمایا ہے۔

قولہ والعام وھو کل لفظ الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے لفظِ موضوع کی دوسری قسم "العام" کی تعریف بیان فرماتے ہیں۔ اس کے بیان سے پہلے تمہیداً یہ امر پیشِ نظر رہے کہ ارباب اصول کا عام میں اِس بارے اختلاف ہے کہ اس میں استغراق شرط ہے یا نہیں۔ اکثر مشائخِ عراق اور اکثر اصحاب الشافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ اور صاحب التوضیح کے نزدیک استغراق شرط ہے اور علماء ماوراء النہر کے نزدیک عام میں استغراق شرط نہیں ہے۔ اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مختار بھی یہی ہے اور العام کی تعریف کرتے ہوئے اِس کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جس کا عنقریب بیان ہوگا اور جن حضرات کے نزدیک عام میں استغراق شرط ہے وہ عام کی تعریف میں ایک قید کا اضافہ کریں گے جو ان کے مختار (استغراق کا شرط ہونا) پر دال ہوگی۔ تو اِس اختلاف کی بناء پر عام کی دو تعریفیں بیان کی جاتی ہیں۔ پس مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک عام کی تعریف یہ ہے "العام" "وھو کل لفظ ینتظم جمعاً من المسمیات لفظاً او معنیً" کہ عام ہر وہ لفظِ موضوع ہے جو مسمّیات کی جماعت کو شامل ہو لفظاً یا معنیً"۔ اس تعریف میں مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "کل لفظ" جنس ہے اور باقی فصل ہے اور "کل لفظ" سے مراد لفظِ موضوع ہے۔ اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "ینتظم" سے خاص اور مشترک خارج ہوگئے۔ خاص العین کا نکلنا تو ظاہر ہے۔ اور خاص الجنس و خاص النوع کا نکلنا اس طرح ہے کہ یہ دونوں مفہوم کلی یا ایک ایسے فرد کو شامل ہوتے ہیں جو اِس امر کا احتمال رکھتا ہے کہ وہ افراد کثیرہ پر صادق آئے تاہم یہ دونوں بنفسہٖ افراد کے لئے موضوع نہیں ہوتے (اور اسی طرح اِس تعریف سے اعداد بھی خارج ہوگئے کیونکہ اسماء العدد اجزاء کو شامل ہوتے ہیں افراد کو نہیں)، اور تعریف مذکور سے مشترک کا خارج ہونا اس طرح ہے کہ یہ دو یا زیادہ معانی پر مشتمل نہیں ہوتا بلکہ ان معانی میں سے ہر ایک پر علی سبیل البدلیۃ صادق آتا ہے (اور اشتمال و بدلیت میں بڑا فرق ہے۔ فان الاوّل (ای الاشتمال) عبارۃٌ عن صدق اللفظِ علی امورٍ متکثرۃٍ متعددۃٍ دفعۃً واحدۃً مع اعتبار المعنی الکلی فی الکل والثانی عبارۃٌ عن صدق اللفظ علی امورٍ کثیرۃٍ مناوبۃً من غیر وجود المعنی الکلی فی الکل ۱۲ صاحبزادہ صاحب) یعنی اشتمال یہ ہے کہ ایک لفظ امور متکثرہ

متعددہ پر دفعۃً "واحدۃً" صادق ہو بایں طور کہ اِن امور میں معنی کلی کا اعتبار ہو اور بدلیّت یہ ہے کہ ایک لفظ امور کثیرہ پر یکے بعد دیگرے صادق ہو بایں طور کہ اِن تمام امور میں معنی کلی کا اعتبار نہ ہو۔ اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول جمعًا سے تثنیہ خارج ہو گیا کیونکہ یہ خاص کی حد میں داخل ہے جس طرح اسماء الاعداد مثل مائۃ کے خاص کی حد میں داخل ہیں۔ اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے جمعًا (بتنکیر) فرمایا ہے اور "جمیع المسمّیات" نہیں فرمایا۔ اس سے اس امر کی طرف اشارہ کیا ہے کہ عام میں استغراق شرط نہیں اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "من المسمّیات" سے معانی خارج ہو گئے کیونکہ ہمارے مشائخ (متاخرین) کے نزدیک معانی میں عموم جاری نہیں ہوتا۔ یہاں تک عام کی تعریف تمام ہو گئی اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "لفظًا" اور "معنًی" یہ انتظام کی تفسیر ہے اور انتظام لفظی سے مراد یہ ہے کہ اس کا صیغہ شمول پر دلالت کرے جیسے جموع کے صیغے مثل المسلمون و رجال اور انتظام معنوی سے مراد یہ ہے کہ شمول باعتبار معنی کے ہو۔ نہ کہ صیغہ کے ساتھ جیسے ما و من اور الرھط و القوم یہ الفاظ عام ہیں کیونکہ یہ مسمّیات کی جماعت کو باعتبار معنی کے شامل ہیں اگرچہ ان کے صیغے صیغے خصوص کے ہیں۔ سوال۔ العآم کی تعریف جامع نہیں اس لئے کہ وہ نکرۃ جو تحت النفی ہو وہ عام ہوتا ہے جیسے ما رأیت رجلًا حالانکہ عام کی تعریف اس کو جامع نہیں کیونکہ النکرۃ المنفیۃ مسمّیات کی جماعت کو شامل نہیں اس لئے کہ لفظ رجلًا جمعیّت پر دلالت نہیں کرتا نہ باعتبار صیغہ کے اور نہ باعتبار معنی کے۔ الجواب۔ اگر نکرۂ منفیّہ۔ عام کی تعریف سے خارج ہو جائے تو کوئی حرج نہیں اس لئے کہ ہماری گفتگو عام حقیقی کی تعریف میں ہے اور نکرۂ منفیّہ کا عموم مجازی ہے۔ سوال: عام کی تعریف میں "کل لفظ" جنس ہے جو تمام الفاظ کو شامل ہے خواہ مہملات ہوں یا غیر مہملات تو پھر ضروری تھا کہ اس کے بعد کوئی ایسی قید لگائی جاتی جس سے الفاظ مہملہ خارج ہو جاتے حالانکہ اس تعریف میں ایسی کوئی قید مذکور نہیں ہے۔ الجواب الاوّل۔ مصنّف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "کل لفظ" میں لفظ سے مراد لفظ موضوع ہے۔ اس پر قرینہ یہ ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ لفظ موضوع ہی کی تقسیم کر رہے ہیں۔ اور اقسام میں مقسم کا اعتبار ہوتا ہے لہٰذا لفظ سے لفظ موضوع مراد ہوا جس سے الفاظ مہملۃ خارج ہو گئے کسی اور قید کی ضرورت نہیں۔

الجواب الثانی: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے خاص کی تعریف میں "کل لفظ وضع" فرمایا ہے اس قرینہ سے معلوم ہو گیا کہ یہاں بھی لفظ سے مراد لفظ موضوع ہے لہٰذا مہملات اس میں داخل ہی نہیں کہ اُن کو کسی قید سے خارج کرنا پڑے۔ عام کی تعریف مذکور اُن علماء اصول کے نزدیک ہے جنہوں نے عام میں استغراق شرط قرار نہیں دیا ہے اور جن مشائخ کے نزدیک عام میں استغراق شرط ہے اُن کے نزدیک عام کی تعریف یہ ہے "العام کل لفظٍ وضع وضعًا واحدًا لکثیرٍ غیر محصورٍ مستغرق لجمیع ما یصلح

لہٗ"۔ وضعًا واحدًا کی قید سے مشترک خارج ہو گیا اور الکثیر کی قید سے وہ خارج ہو گیا جو کثیر کے لئے موضوع نہیں ہے جیسے زید و عمرو اور غیر محصور کی قید سے اسماء العدد خارج ہو گئے کیونکہ مائۃ مثلاً ایک ہی وضع سے کثیر کے لئے موضوع ہے اور یہ جمیع ما یصلح لہٗ کے لئے مستغرق بھی ہے لیکن وہ کثیر محصور ہیں اور "مستغرق لجمیع ما یصلح لہٗ" سے جمع منکر خارج ہو گئی جیسے رأیت رجالًا۔ اور ان کے نزدیک خاص کی تعریف یہ ہے "ھو لفظ وضع لواحد او لکثیر محصور وضعًا واحدًا" اب ثمرۃ خلاف یہ ہے کہ جنہوں نے استغراق کو شرط قرار دیا ہے اُن کے نزدیک جمع منکر اور اسی طرح العام الذی خص عند البعض نہ عام میں داخل ہیں اور نہ خاص میں بلکہ عام اور خاص کے درمیان واسطہ ہیں اور جنہوں نے عام میں استغراق کو شرط قرار نہیں دیا اُن کے نزدیک یہ دونوں عام میں داخل ہیں۔ سوال۔ اِس امر کے لئے کونسی چیز باعث ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے مشائخ عراق و دیگر محققین کی بجائے علماء ماوراء النہر کا اتباع کیا ہے بایں طور کہ عام میں استغراق کو شرط قرار نہیں دیا ہے۔

الجواب: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے علماء ماوراء النہر کے مذہب کو اس لئے اختیار کیا ہے کہ ان کے مذہب پر "الوضع" کے اقسام کا حصر اربعہ میں مستقیم ہے اور اگر مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ عام کی تعریف میں استغراق کو شرط قرار دیتے مشائخ عراق وغیرہم کا اتباع کرتے ہوئے۔ تو جمع منکر خارج ہو جاتی پس "الوضع" کے اقسام کا اربعہ میں حصر باطل ہوتا بوجہ پائے جانے قسم خامس کے (اور وہ جمع منکر ہے)

قولہٗ وحکمہٗ انّہٗ یوجب الحکم فیما تناولہٗ قطعًا ویقینًا کالخاص فیما تناولہٗ۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ خاص اور عام کی تعریف کے بعد اب اِن کا حکم بیان فرماتے ہیں کہ عام کا حکم (الاثر الثابت بالعام) یہ ہے کہ عام جن افراد پر مشتمل ہوتا ہے اُن میں حکم کو قطعی اور یقینی طور پر واجب کرتا ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "وحکمہٗ" میں حکم سے مراد الاثر الثابت بالعام ہے اور "انّہٗ" میں جو ضمیر ہے اس کا مرجع العآم ہے اور یہاں عام سے مراد وہ عام ہے جس پر خصوص وارد نہ ہوا ہو یعنی العام من حیث ھو العام۔ (ای اثر ترتب ۱۲) اور "یوجب الحکم" میں حکم سے مراد الحکم المصطلح عند الفقہاء ہے اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "فیما" میں لفظ مآ موصولہ ہے یا موصوفہ (بعض نے مصدریہ کا بھی قول ذکر کیا ہے لیکن اس میں تکلّف ہے) اور قطعی کے دو معنی ہیں ۱؎ قطعی وہ ہوتا ہے کہ جس میں کسی قسم کے خلافِ معنی کی گنجائش نہیں ہوتی نہ عقل خلافِ معنی کو تجویز کرے اور نہ کسی اور صورت سے ہو۔ ۲؎ قطعی وہ ہوتا ہے کہ اس میں کسی طرح خلاف معنی پر دلیل موجود نہیں اگرچہ احتمال عقلی موجود ہے قطعی سے مراد یہاں یہی معنی ہے۔ چنانچہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "یوجب الحکم" سے عامۃ الاشاعرہ کی تردید مقصود ہے جو

کہتے ہیں کہ عام مجمل ہے اس لئے کہ جمع کے اعداد مختلف ہیں کہ جمع قلت میں (جیسے افلس) تین سے دس تک ہر عدد مراد ہو سکتا ہے اور جمع کثرت (جیسے دراھم) میں دس کے اوپر سے مالانہایۃ تک ہر عدد مراد ہو سکتا ہے اور بعض کے لئے اولویت بھی نہیں لہٰذا عام مجمل ہوگا اور وہ سرے سے ہی موجب للحکم نہیں ہو سکتا بلکہ توقف کرنا واجب ہوگا یہاں تک کہ دلیلِ عموم یا دلیلِ خصوص قائم ہو جائے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس کو کل پر حمل کرتے ہیں تاکہ بعض کے لئے ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے تو اب اجمال کہاں رہا۔ اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "فیما تناولہ" سے الشلجی اور الجبائی کے قول کی تردید مقصود ہے جو کہتے ہیں کہ اس سے ادنیٰ ثابت ہوتا ہے وہ تین جمع میں اور واحد اس کے غیر (یعنی اسم جنس) میں ہے کیونکہ یہ متیقن ہے۔ بخلاف کل کے کہ وہ مشکوک ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ لغت کو ترجیح سے ثابت کرنا ہے جو کہ مرجوح ہے۔ اور اگر یہ قولِ مذکور تسلیم کر بھی لیا جائے تو احتیاط پھر بھی کل میں ہے اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "قطعاً ویقیناً" سے امام شافعی اور جمہور فقہاء والمتکلمین کے قول کی تردید مقصود ہے جو یہ کہتے ہیں کہ عام ظنی ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ کوئی عام ایسا نہیں ہے جس سے بعض فرد کو خاص نہ کیا گیا ہو۔ پس اس کا احتمال رہتا ہے کہ العام المخصوص منہ البعض ہو اگرچہ ہم اس سے واقف نہ ہوں۔ تو اس بناء پر عام ظنی ہوگا صرف وجوب عمل کا فائدہ دے گا جس طرح خبر واحد اور قیاس موجبِ عمل تو ہوتے ہیں لیکن موجب علم ویقین نہیں ہوتے حتیٰ کہ ان کے نزدیک کتاب اللہ کے عام کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے صحیح ہے ہاں اگر انعقاد تخصیص کی دلیل پائی جائے تو وہاں اتفاقاً عام قطعی ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک واللہ بکل شیءٍ علیم۔ اور ہم حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ ان کا پیش کردہ احتمال بلا دلیل ہے جس کا کوئی اعتبار نہیں اور جب عام سے بعض افراد مخصوص ہو جائیں تو یہ احتمال بادلیل[1] ہے لہٰذا یہ قابلِ اعتبار ہوگا۔ بہر حال عام ہمارے نزدیک (یعنی عامۃ مشائخنا العراقیین کابی الحسن الکرخی وابی بکر الجصاص والقاضی الامام ابی زید وعامۃ المتاخرین) یہ ہے کہ عام قطعی ہوتا ہے جس طرح خاص قطعی ہوتا ہے اور یہ موجب للعمل اور موجب للاعتقاد ہوتا ہے۔

---

[1] قولہ۔ یہ احتمال بادلیل ہے۔ اس کی توضیح یوں سمجھیں: کہ ایک شخص ایسی دیوار کے نیچے کھڑا ہے جس دیوار میں مٹی گر رہی ہے اور وہ دیوار نیچے کی طرف جھکی ہوئی ہے اب ہر ایک اس شخص کو ملامت کرے گا کہ تو بڑا بیوقوف ہے کہ یہ دیوار جس کے نیچے تو کھڑا ہے یہ خطرناک ہے ابھی گرا چاہتی ہے۔ اور اگر وہ شخص صحیح دیوار کہ جس میں کوئی کجی اور نیچے کی طرف جھکاؤ نہیں ہے اور نہ اس سے مٹی گر رہی ہے کے نیچے کھڑا ہو اس کو کوئی بھی ملامت نہیں کرے گا کیونکہ پہلی صورت میں دلیلِ سقوط موجود ہے اور دوسری صورت پر نہیں ہے۔

سوال: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ عام کا حکم یہ ہے کہ وہ جن افراد پر مشتمل ہوتا ہے اُن میں حکم کو قطعی اور یقینی طور پر واجب کرتا ہے جس طرح خاص جس کو شامل ہوتا ہے اُس میں حکم کو قطعی ویقینی طور پر واجب کرتا ہے۔ اس میں عام کے حکم کو پہلے بیان فرمایا حالانکہ تعریف کے اعتبار سے خاص پہلے ہے۔ الجواب: عام کے حکم کو صراحۃً اور خاص کے حکم کو اشارۃً اختصار کے پیش نظر بیان کیا ہے یا اس کی وجہ یہ ہے کہ خاص کے حکم میں اتفاق تھا اور عام کے حکم میں اختلاف تو عام کے حکم اولاً اور صراحۃً اور خاص کے حکم کو اشارۃً اور بعد میں بیان فرمایا۔

قولہ الا اذا الحقہ خصوص معلوم او مجهول کآیۃ الربوا فی البیع۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ عام جن افراد پر مشتمل ہوتا ہے اُن میں حکم کو قطعی اور یقینی طور پر واجب کرتا ہے مگر جب اس عام قطعی الدلالۃ کو مخصص معلوم المراد یا مخصص معلوم المراد یا مخصص مجہول المراد لاحق ہو جائے تو وہ عام قطعی الدلالۃ باقی نہیں رہتا بلکہ وہ ظنی ہو جاتا ہے۔ قبل اس کے کہ مخصص معلوم المراد اور مخصص مجہول المراد کی مثال سے وضاحت کی جائے۔ تخصیص کا معنی جاننا نہایت ضروری امر ہے۔ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک تخصیص کی تعریف یہ ہے۔ التخصیص ھو قصر العام علی بعض مسمیاتہ بکلام مستقل موصول۔ یعنی تخصیص یہ ہے کہ عام کو اُس کے بعض افراد پر مستقل و موصول کلام کے ذریعہ مقصور و منحصر کرنا ہے۔ پس اگر تخصیص بذریعہ کلام نہ ہو بلکہ عقل یا حس یا عادت سے یا بعض افراد کے ناقص یا زائد ہونے کی بناء پر کی جائے تو وہ اصطلاحاً تخصیص نہیں ہوگی اور اس طرح کی تخصیص سے عام ظنی بھی نہیں ہو سکتا بلکہ وہ اس طرح کی تخصیص سے بدستور قطعی الدلالۃ رہتا ہے چنانچہ جس عام میں عقل کے ذریعہ تخصیص ہو وہ باقی افراد میں قطعی الدلالۃ ہوتا ہے جیسے "خالق کل شیءٍ" میں "کل شیءٍ" عام ہے اور اس میں عقل یہ تخصیص کرتی ہے کہ کل شیءٍ سے مراد "ماسوی اللہ تعالیٰ" ہے۔ پس لفظ "کل شیءٍ" ماسوی اللہ تعالیٰ پر قطعی الدلالۃ ہے۔ اسی طرح جو احکام شرعیۃ تکلیفیۃ عام ہیں عقل اُن احکام کی تکلیف سے صبیان اور مجانین کی تخصیص کرتی ہے یہ اصطلاحاً تخصیص نہیں ہے۔ تخصیص بذریعہ حس کی مثال یہ ہے "اوتیت من کل شیءٍ" اور تخصیص بذریعہ عادت کی مثال جیسے لا یاکل راسًا" اس سے مراد راس متعارف ہے نہ کہ راس جراد۔ اور بعض افراد کے ناقص ہونے کی وجہ سے تخصیص کی مثال جیسے "کل مملوک لی فھو حر" اس سے مکاتب آزاد نہیں ہوگا کیونکہ اس میں ملک ناقص ہے بایں طور کہ یہ رقبۃً تو مملوک ہے یداً نہیں۔ اور بعض افراد کے زائد ہونے کی بناء پر تخصیص کی مثال جیسے الحلف بان لا یاکل فاکھۃ ولا نیۃ لہ فانہ لا یقع علی الرطب فانہ وان کان فاکھۃ عرفاً ولغۃً الا ان فیہ معنی زائدا علی التفکہ ای التلذذ والتنعم وھو الغذائیۃ

وقوام الابدان - ان تمام صورتوں میں عام قطعی الدلالۃ ہی رہتا ہے ظنی نہیں ہوتا - اور اسی طرح اگر تخصیص کلام کے ساتھ ہو مگر وہ کلام مستقل نہ ہو بلکہ شرط ہو یا غایت ہو یا استثناء یا صفت یا بدل البعض ہو تو اُسے بھی تخصیص نہیں کہیں گے غایت کی مثال جیسے "اتمّوا الصیام الی اللیل" اور شرط کی مثال جیسے "انت طالق ان دخلت الدار" اور استثناء کی مثال جیسے جائنی القوم الا زیدا اور صفت کی مثال جیسے "فی الابل السائمۃ زکوٰۃ" اور بدل البعض کی مثال جیسے ؛ جاءنی القوم اکثرھم (بدل البعض وہ اسم ہوتا ہے کہ اُس کا مدلول مبدل منہ کے مدلول کا جزو ہوتا ہے اِس مثال مذکور میں لفظ "قوم" مبدل منہ ہے اور اکثرھم بدل البعض ہے) اور اسی طرح اگر تخصیص کلام کے ساتھ ہو مگر وہ کلام موصول نہ ہو بلکہ متراخی ہو تو اِسے بھی تخصیص نہیں کہیں گے بلکہ اُسے نسخ کہا جائے گا (اور لبسا اوقات ہمارے نزدیک بھی تخصیص کا اطلاق مجازاً کلام متراخی پر ہوتا ہے) اور امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک امور مذکورہ میں سے ہر ایک کو تخصیص کہتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک تخصیص کی تعریف یہ ہے - التخصیص ھو قصر العام علی بعض المسمیات مطلقاً - یعنی تخصیص وہ عام کو اُس کے بعض افراد پر مقصور و منحصر کرنا ہے برابر ہے کہ عقل کے ذریعہ یا کلام مستقل کے ذریعہ ہو یا کسی اور وجہ سے قصر ہو رہا ہو - اگر کلام مستقل یا غیر مستقل کے ذریعہ قصر ہو تو پھر برابر ہے کہ وہ کلام موصول ہو یا متراخی ہو یہ سب تخصیص ہی کی صورتیں ہیں - لیکن حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک "عام کا قصر" ایسی کلام مستقل سے ہونا چاہیے جو عام کے ساتھ ملا ہوا ہو ورنہ وہ تخصیص نہیں ہوگی بلکہ وہ نسخ ہوگا کیونکہ آپ کے نزدیک عام قطعی ہوتا ہے اور تخصیص کی وجہ سے اِس کی قطعیّت زائل ہو جاتی ہے اور وہ عام ظنی ہو جاتا ہے اِس سے یہ امر ظاہر ہو رہا ہے کہ مخصّص نے عام کی کیفیّت کو متغیّر کر دیا ہے لہٰذا یہ بیان تغیر کے ساتھ زیادہ مشابہت رکھتا ہے اور بیانِ تغیر متصل ہو سکتا ہے منفصل نہیں ہو سکتا (جیسے آئندہ مذکور ہوگا) اور چونکہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک عام ظنی ہوتا ہے اور اس مخصص نے اس کی کیفیّت کو بدلا نہیں ہے بلکہ اِس کی ظنّیت میں اضافہ کر دیا ہے اس لئے یہ بیانِ تقریر کے ساتھ زیادہ مشابہت رکھتا ہے اور بیانِ تقریر منفصل بھی ہو سکتا ہے - اَب اس تمہید کے بعد خصوص معلوم المراد کی مثال ملاحظہ فرمائیں : قولہ تعالیٰ - فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوهُمْ (پھر جب حرمت والے مہینے نکل جائیں تو مشرکوں کو مارو جہاں پاؤ) مشرکین عام ہے جس میں سے "المستامن" امان چاہنے والے کو مخصوص کر لیا ہے چنانچہ فرمایا - وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ - (اور اے محبوب اگر کوئی مشرک تم سے پناہ مانگے تو اُسے پناہ دو) اور یہ مخصص کلام مستقل موصول ہے اور مخصوص (مستامن) معلوم ہے - اور مخصوص مجہول المراد کی مثال یہ ہے - قولہ تعالیٰ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (اور

اللہ نے حلال کیا بیع کو) البیع - لام جنس یا لام استغراق کے دخول کی وجہ سے ایک عام لفظ ہے - اُس بیع کو بھی شامل ہے جو ربٰوا پر مشتمل ہو اور اُس بیع کو بھی شامل ہے جو ربٰوا سے خالی ہو - پس فرمایا وحرّم الربٰوا - اس سے ربٰوا کو خاص کر لیا گیا اور یہ مجہول ہے کیونکہ لغت میں ربٰوا مطلق زیادتی کو کہتے ہیں اور یہ معلوم نہیں کہ یہاں کس قسم کی زیادتی مراد ہے - اور معلوم نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بیع بھی فضل (زیادتی) کے لئے ہی مشروع ہے پس اگر مطلق زیادتی حرام ہو تو پھر بیع کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا تو معلوم ہوا کہ یہاں زیادتی سے مطلق زیادتی مراد نہیں ہے بلکہ اس کا غیر مراد ہے اور وہ مجہول ہے پس نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہٖ وسلّم نے اس کی توضیح اپنے ارشاد مبارک سے فرمائی وہ یہ حدیث شریف ہے - الحنطۃ بالحنطۃ والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح والذھب بالذھب والفضۃ بالفضۃ مثلاً بمثلٍ یداً بیدٍ والفضل ربوا - پس اس توضیح کے بعد یہ امر معلوم ہو گیا کہ یہاں فضل (زیادتی) سے مراد فضل علی القدر یعنی کیل اور وزن ہے جس کی دلیل آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہٖ وسلّم کا ارشاد "مثلاً بمثلٍ" ہے اور یہی معنی ہے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "کآیۃ الربوا فی البیع" کا یعنی کالتخصیص الثابت فی البیع بآیۃ الربوا وھی "حرّم الربوا" کیونکہ اس آیت میں مخصوص یعنی الربٰوا حضور صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے بیان سے پہلے مجہول المراد تھا - اور یہ معنی نہیں کہ اس "آیۃ ربوا" میں تخصیص مجہول ہے - سوال - مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے خصوص مجہول کی مثال تو بیان فرمائی ہے اور خصوص معلوم کی مثال کو بیان کیوں نہیں فرمایا ہے ؟ الجواب : مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی بیان کردہ مثال خصوصِ معلوم اور مجہول دونوں کی مثال ہے - حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہٖ وسلّم کے بیان سے پہلے خصوص مجہول کی مثال ہے اور بیان کے بعد خصوص معلوم کی مثال صحیح و درست ہے -

قولہ فحینئذٍ یوجب الحکم علی تجوز ان یظھر الخصوص فیہ بتعلیلہ او بتفسیرہٖ -

مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جب عام کو خصوص معلوم یا خصوص مجہول لاحق ہو جائے تو وہ (العام المخصوص منہ) اس وقت (ای وقت لحوق خصوص) حکم کو واجب کرتا ہے (باقی افراد میں اس تقدیر پر کہ خصوص معلوم المراد ہو اور کل افراد میں اس تقدیر پر کہ خصوص مجہول المراد ہو) اِس احتمال پر کہ العام میں خصوص بتعلیلہٖ (یعنی خصوص معلوم المراد) یا خصوص بتفسیرہٖ (یعنی خصوص مجہول المراد من قبل الشارع علی تقدیر کونہ مجہولا) ظاہر ہو - حاصل کلام یہ ہے کہ عام جن افراد پر مشتمل ہوتا ہے اِن میں تخصیص سے پہلے قطعی ہوتا ہے اور تخصیص کے بعد ظنّی ہو جاتا ہے برابر ہے کہ مخصوص معلوم ہو یا مجہول - اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جب مخصوص معلوم ہو جیسے المستامن تو یہ امر ظاہر ہے کہ مخصص معلل ہوگا کیونکہ یہ کلام مستقل ہے اور نصوص میں اصل تعلیل

ہے (یعنی احکام شرع بغیر علّت کے نہیں ہوتے) پس جب مخصص معلل ہوا تو پھر اس علّت کی بنا پر احتمالِ تخصیص باقی افراد میں بھی سرایت کرے گا جیسے اللہ تعالیٰ کے قول "اقتلوا المشرکین"، میں مشرکین عام ہے اور اس سے المستامن (امان چاہنے والا) کو قول آخر (وان احد من المشرکین استجارك فاجره) سے خاص کر لیا گیا ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ اس کی علّت العجز عن الحرب ہے یعنی مستامن کی طرف سے اہلِ اسلام کو نقصان پہنچانے کا اندیشہ نہیں ہے) پھر اسی علت (یعنی العجز عن الحرب) کی بناء پر باقی مشرکین میں سے عورتوں۔ بچوں۔ اندھوں۔ بوڑھوں۔ راھبوں کو خاص کر لیا گیا (یعنی جس طرح مستامن کو قتل نہیں کیا جائے گا اسی طرح عورتوں۔ بچوں وغیرھم کو بھی قتل نہیں کیا جائے گا) پس جب خصوص معلوم کی تعلیل کے بعد احتمالِ تخصیص باقی افراد میں جاری و ساری ہوا تو یہ عام باقی افراد میں قطعی نہ رہا (اور یہی معنی ہے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول علی تجوزای علی احتمال ان یظہر الخصوص فیہ بتعلیلہ کا) اور جب خصوص مجہول ہو جیسے "الربوا"، اللہ تعالیٰ کے اس قول میں "واحل اللہ البیع وحرم الربوا" پس جب اس کو شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف سے بیان فرما دیا گیا، یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے اس قول "الحنطۃ بالحنطۃ الخ اشیاء ستّہ" کے ساتھ تفسیر فرما دی (کہ اشیاء موزونہ اور اشیاء مکیلہ کی بیع اپنے ہم جنس سے برابر برابر ہاتھوں ہاتھ کرو اس میں زیادتی ربوا ہوگی) تو اب یہ لحوقِ تفسیر کے بعد "خصوص معلوم" ہو گیا تو اب یہ بھی محتمل للتعلیل ہوگا۔ اور وہ علّت قدر اور جنس ہے اور اسی علّت کی بناء پر چاول، چونہ وغیرھما کو ان اشیاء ستّہ کے ساتھ لاحق کیا گیا اور باقی ماندہ افراد میں سے جس جس فرد میں یہ علّت پائی جائے گی اُس کو خاص کر لیا جائے گا پس اس صورتِ حال کے پیشِ نظر عام قطعی نہیں رہا بلکہ ظنّی ہو گیا (اور یہی معنی ہے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "او بتفسیرہ" کا) لیکن اس (یعنی عام ظنّی الدلالۃ) سے استدلال ساقط نہیں ہوتا اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے جس طرح دوسرے دلائل ظنیہ یعنی خبر واحد اور قیاس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے) اس دعویٰ (کہ عام ظنّی الدلالۃ کے ساتھ احتجاج ساقط نہیں ہوتا) پر دلیل پیش کرنے سے پہلے یہ تمہید پیشِ نظر رہے کہ خصوص اپنے صیغہ کے اعتبار سے ناسخ کے مشابہ ہے اس حیثیت سے کہ یہ کلام مستقل ہے جس طرح ناسخ کلام مستقل ہوتا ہے اور خصوص کو ایک مشابہت استثناء سے بھی ہے یعنی خصوص اپنے حکم کے اعتبار سے استثناء کے مشابہ ہے اِس حیثیت سے کہ خصوص اس امر کو بیان کرتا ہے کہ مخصوص حکم کے تحت داخل نہیں جس طرح استثناء اس امر کو بیان کرتا ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے اور الاستثناء المشبّہ بہ غیر مستقل ہے پس خصوص (خواہ معلوم ہو یا مجہول) کو وصفِ استقلال اور وصف عدم استقلال حاصل ہوئی۔ اِس تمہید کے بعد ہم کہتے ہیں کہ خصوص اگر مجہول ہو (یعنی اُن

افراد کو شامل ہو جو سامع کے نزدیک مجہول ہیں) تو یہ وصفِ استقلال کی جہت سے بمنزلۃ ناسخ مجہول کے ہے پس یہ خود ساقط ہو جائے گا اس کی جہالت عام کی طرف متعدی نہیں ہوگی جس طرح ناسخ مجہول منسوخ کو ساقط نہیں کرتا۔ اور یہ (خصوصِ مجہول) وصف عدمِ استقلال کی جہت سے بمنزلۃ استثناء مجہول کے ہے پس یہ عام میں جہالت کو ثابت کرتا ہے۔ اب سقوطِ عام میں شک واقع ہوا حالانکہ عام تو یقیناً ثابت تھا اور یقین، شک سے زائل نہیں ہوا کرتا پس عام ساقط نہیں ہوگا لیکن اس میں شبہ ضرور حاصل ہوگا جس کی بناء پر یہ عام ظنّی ہو جائے گا کہ عمل کو تو واجب کرے گا علم و عقیدہ کو نہیں۔ اور جب خصوص معلوم ہو تو وصفِ استقلال کی جہت سے اس کی تعلیل صحیح ہوگی اور اس علّت کی بناء پر یہ عام کے تحت جو باقی افراد ہیں اُن میں جہالت ثابت کرے گا کیونکہ یہ معلوم نہیں ہے کہ قیاس سے کتنے افراد خارج ہوئے ہیں اور عدم استقلال کی جہت سے اور استثناء کے مشابہ ہونے کی وجہ سے اس کی تعلیل صحیح نہیں ہوگی جس طرح استثناء کی تعلیل صحیح نہیں ہوتی کیونکہ یہ نص مستقل نہیں ہے۔ پس مخصوص کے ماسوا جو افراد ہوں گے وہ معلوم ہوں گے پس عام بحالہ باقی رہا پس اِس عام کی حُجیّت میں شک واقع ہوا حالانکہ اس کی حُجیّت تو بالیقین ثابت تھی اور یقین تو شک سے زائل نہیں ہو سکتا لیکن اس میں شبہ ضرور حاصل ہوگا جس کی بناء پر یہ عام ظنی ہو جائے گا کہ عمل کو تو واجب کرے گا علم کو نہیں۔

و اعلم۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "الّا اذا الحقہ خصوص معلوم او مجہول" میں خصوص سے مراد خصوص قطعی ہے کیونکہ ہمارے نزدیک عام قطعی ہوتا ہے اور قطعی کی تخصیص بھی قطعی ہی سے ہو سکتی ہے۔ ظنّی سے نہیں ہو سکتی۔ اور جب ایک مرتبہ عام کی تخصیص قطعی کے ساتھ ہو جائے تو پھر وہ ظنّی ہو جاتا ہے پھر اس کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے ہو سکتی ہے، کیونکہ العام المخصوص منہ البعض ظنی ہوتا ہے اور خبر واحد و قیاس بھی دلائل ظنّیۃ سے ہیں۔ باقی اِس امر میں اختلاف ہے کہ عام میں کہاں تک تخصیص ہو سکتی ہے تو تحقیقی بات یہ ہے کہ عام جس کا صیغہ جمع کا ہو اور اس کے معنی میں بھی جمعیّت ملحوظ ہو جیسے نساء و رجال یا صیغہ تو جمع کا نہ ہو مگر معنی میں جمعیت ملحوظ ہو جیسے قوم و رھط تو اِس کی تخصیص یہاں تک ہو سکتی ہے کہ عام کے حکم میں صرف تین افراد باقی رہ جائیں کیونکہ کم از کم جمع کا اطلاق تین پر ہوتا ہے پس اگر اُس کے تحت تین افراد بھی باقی نہ رہیں تو لفظ اپنے مقصود کو ضائع اور فوت کر دے گا۔ اور جس عام کا لفظ صیغہ جمع نہیں اور نہ ہی اُس کے معنی میں جمعیّت ملحوظ ہے اُس کی تخصیص ایک فرد تک ہو سکتی ہے جیسے مَن اور ما اور یہی حکم اسم جنس معرّف بلام اور جمع معرف بلام کا ہے جیسے المرأۃ اور النساء۔ ھکذا ذکر۔

سوال۔ العام المخصوص منہ البعض حقیقت ہے یا مجاز۔ الجواب اس بارے کثیر اختلاف پایا جاتا ہے چنانچہ

جمہور[1] اشاعرہ اور معتزلہ کے نزدیک مطلقاً مجاز ہے اور جمہور[2] احناف وحنابلہ اور شوافع کے نزدیک یہ حقیقت ہے علی الاطلاق اور امام[3] الحرمین (شافعی) اور صدر الشریعۃ (حنفی) اور بعض احناف کے نزدیک خارج شدہ افراد میں مجاز اور باقی ماندہ افراد میں حقیقت ہے اور ابوبکر[4] جصاص کا قول جو احناف نے نقل کیا ہے یہ ہے کہ اگر تخصیص کے بعد باقی افراد جمع ہوں تو حقیقت ہے اور اگر جمع نہ ہوں تو مجاز اور کتب شافعیۃ میں ان کا یہ قول مذکور ہے کہ اگر تخصیص کے بعد افراد غیر منحصر ہوں تو حقیقت ورنہ مجاز اور ابوالحسین[5] معتزلی اور بعض احناف کا قول یہ ہے کہ تخصیص اگر کلام مستقل کے ساتھ ہو تو حقیقت اور اگر تخصیص غیر مستقل سے ہو تو اس کو مجاز کہیں گے اور قاضی[6] ابوبکر باقلانی (شافعی) کا قول یہ ہے کہ اگر تخصیص شرط واستثناء کے ساتھ ہے تو حقیقت ورنہ مجاز اور عبدالجبار[7] معتزلی کے نزدیک اگر شرط وصفت کے ذریعہ تخصیص ہے تو حقیقت ورنہ مجاز۔ کما قالوا۔

وَالْمُشْتَرَكُ وَهُوَ مَا اشْتَرَكَ فِيهِ مَعَانٍ أَوْ أَسَامٍ لَا عَلَى سَبِيلِ الْاِنْتِظَامِ وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيهِ بِشَرْطِ التَّأَمُّلِ لِيَتَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوهِهِ وَالْمُؤَوَّلُ وَهُوَ مَا تَرَجَّحَ مِنَ الْمُشْتَرَكِ بَعْضُ وُجُوهِهِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ وَحُكْمُهُ الْعَمَلُ بِهِ عَلَى احْتِمَالِ الْغَلَطِ وَالْقِسْمُ الثَّانِي فِي وُجُوهِ الْبَيَانِ بِذٰلِكَ النَّظْمِ وَهُوَ أَرْبَعَةٌ الظَّاهِرُ وَهُوَ مَا ظَهَرَ الْمُرَادُ مِنْهُ بِنَفْسِ الصِّيغَةِ وَالنَّصُّ وَهُوَ مَا ازْدَادَ وُضُوحًا عَلَى الظَّاهِرِ بِمَعْنًى فِي الْمُتَكَلِّمِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ الْآيَةَ فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي الْإِطْلَاقِ نَصٌّ فِي بَيَانِ الْعَدَدِ لِأَنَّهُ سِيقَ الْكَلَامُ لِأَجْلِهِ۔

ترجمہ - اور مشترک ہر وہ لفظ ہے جس میں معانی یا مسمیات مشترک ہوں علی سبیل البدلیۃ لا علی سبیل الشمول اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس میں توقف کیا جائے اور اس میں تأمل کیا جائے تاکہ اس کے معانی مختلفہ میں سے کوئی ایک معنی راجح اور متعین ہو جائے اور ماؤل وہ لفظ مشترک ہے جس کے معانی میں سے کوئی ایک معنی غالب ظن سے راجح ہو جائے اور ماؤل

کا حکم یہ ہے کہ جو معنی مجتہد کی تاویل سے متعین ہوا ہے اس پر عمل واجب ہے اس احتمال پر کہ ہو سکتا ہے کہ یہ معنی غلط ہو اور دوسرا معنی صحیح ہو) اور دوسری تقسیم نظم مذکور سے (سامع کے لئے) معنی کے اظہار کے طریقوں مع مراتب ظہور کے بیان میں ہے اور وہ (وجوہ بیان) چار ہیں۔ "الظاہر[1]" اور ظاہر وہ لفظ ہے جس کی مراد نفس صیغہ سے ظاہر ہو اور النص[2] وہ لفظ ہے جس میں ظاہر کی بالنسبۃ مراد کی زیادہ وضاحت ہو بایں سبب کہ متکلم اس نظم کو اسی معنی کے لئے لایا ہے مثل اللہ تعالیٰ کے ارشاد کے فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلث وربع الایۃ۔ (تو نکاح میں لاؤ جو عورتیں تمہیں خوش آئیں دو دو تین تین چار چار۔ اس لئے کہ یہ اباحت نکاح میں ظاہر ہے اور بیانِ عدد میں نص ہے کیونکہ اس کلام کو بیان عدد کے لئے ہی تو لایا گیا ہے

تقریر وتشریح

قولہ، والمشترک وھو ما اشترک فیہ معانٍ او اسامٍ لا علی سبیل الانتظام۔ تقسیم اول کی قسم ثالث مشترک ہے اور مشترک ہر وہ لفظ ہے جس میں معانی یا مسمیات مشترک ہوں علی سبیل البدلیۃ لا علی سبیل الشمول۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "وھو ما" جنس ہے اور باقی فصل ہے۔ اور اشتراک سے مراد اشتراک بحسب الوضع ہے کیونکہ لفظ کی یہ تقسیم اس کے معنی وضعی کے اعتبار سے ہے۔ اور اشتراک کا معنی یہ ہے کہ لفظ کے مفہومات میں سے ہر ایک کا اس (لفظ) سے علی سبیل البدلیت ارادہ کیا جا سکتا ہو یعنی مشترک کی ہر معنی پر حقیقۃً دلالت ہوتی ہے۔ اور وہ ہر معنی کے لئے ابتداءً علیحدہ علیحدہ موضوع ہوتا ہے اور تمام معانی حدود کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں۔ تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "اشتراک فیہ معانی او اسام" سے خاص خارج ہو گیا۔ اور "لا علی سبیل الانتظام" سے عام خارج ہو گیا۔ کما لا یخفیٰ۔

سوال۔ آپ نے کہا کہ مشترک وہ لفظ ہوتا ہے الخ حالانکہ مشترک لفظ تو نہیں ہوتا بلکہ مشترک تو معانی ہوتے ہیں کیونکہ "مشترک" اشتراک سے مشتق ہے اور اشتراک تعدد کو چاہتا ہے اور تعدد تو معانی میں ہے نہ کہ لفظ میں تو لفظ کو مشترک کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے؟

الجواب۔ یہاں المشترک سے مراد "المشترک فیہ" ہے کلمۃ فیہ کو اختصاراً حذف کر دیا جاتا ہے، لہٰذا اب کوئی اشکال نہیں ہے۔

سوال۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے المشترک کی تعریف ھو ما اشترک فیہ الخ سے کی ہے حالانکہ المشترک اور اشتراک دونوں اشتراک سے مشتق ہیں۔ اور مشتق کی خفاء اُس کے مبدأ کی خفاء کے سبب ہوتی ہے تو گویا مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ

نے اشتراک کی تعریف اشتراک سے کی ہے یہ اخذ المحدود فی الحد ہے جس سے توقف الشئ علی نفسہٖ اور تقدم الشئ علیٰ نفسہٖ لازم آتا ہے لہٰذا یہ تعریف دوری ہوئی۔ اور ایسی تعریف باطل ہوتی ہے۔

الجواب۔ المشترک (المحدود) سے مراد مشترک اصطلاحی (یعنی مشترک کا تقسیم اول کی قسم ثالث ہونا خاص اور عام کے مقابل ہونا) ہے اور "اشترک فیہ" میں اشتراک لغوی (یعنی الاختلاط) ہے اور تقدیر عبارتِ متن اس طرح ہے۔ وھو ای المشترک المصطلح ما اختلط فیہ معانٍ او اسامٍ۔ فلا یلزم الدور۔

سوال۔ یہ تعریف دخولِ غیر سے مانع نہیں ہے اس میں مجاز مشترک داخل ہوگیا کیونکہ اس میں بھی معانی و مسمّیات کا اشتراک ہوتا ہے حالانکہ مجاز مشترک وجوہ استعمال کے اقسام سے ہے۔

الجواب۔ اس جگہ ایک قید محذوف ہے اور وہ "بحسب الوضع" ہے لہٰذا یہ تعریف مانع ہے دخولِ غیر سے۔

سوال۔ معانی کے بعد اسام کا ذکر مستدرک ہے کیونکہ معنی یہ "مدلول اللفظ" سے عبارت ہے اور مدلول اللفظ یہ معنی اور مسمّٰی دونوں کو شامل ہے۔ الجواب۔ مشترک دو قسم ہے ایک وہ مشترک ہے جس کی وضع مفہومات کے لئے ہو جیسے نَہَل کہ اس کی وضع ریّ (سیرابی) اور عطش (پیاس) کے لئے ہے اور دوسری قسم وہ مشترک ہے جس کی وضع مسمّیات (اعیان خارجیہ) کے لئے ہو جیسے العین کہ اس کی وضع۔ ذھب۔ چشمہ۔ گھٹنا وغیرھم کے لئے ہے تو لفظ معان اور اسام سے المشترک (ای المحدود) کی تقسیم کی طرف اشارہ ہے۔ بایں وجہ معان اور اسام دونوں کا ذکر ضروری تھا۔ ہماری اِس تقریر سے ایک اور اشکال کا ازالہ ہوگیا وہ اشکال یہ ہے کہ مصنّف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے المشترک کی تعریف میں کلمہ اَوْ استعمال کیا ہے جس سے حد کی تقسیم لازم آتی ہے اور حد کی تقسیم باطل ہوتی ہے کیونکہ اِس وقت تعریف ہی حاصل نہیں ہو پاتی۔ تو اِس اِشکال کا ازالہ اس طرح ہوا کہ یہاں کلمہ اَوْ حد کی تقسیم کے لئے نہیں بلکہ محدود کی تقسیم کے لئے ہے اور محدود کی تقسیم سے حد میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔

سوال۔ معان جمع ہے اِس سے مراد مفہومات متعددہ ہیں اور اسام بھی جمع ہے اس سے مراد مسمّیات ہیں (یعنی اعیان خارجیہ) اور جمع کا اطلاق کم از کم تین پر ہوتا ہے لہٰذا اِس تعریف سے وہ مشترک خارج ہوگیا جس کی وضع صرف دو معنی کے لئے ہو جیسے نَہَل کہ اِس کی وضع عطش اور ریّ (سیرابی) کے لئے ہے اسی طرح قرء کی وضع دو معانی کے لئے ہے یعنی حیض اور طہر تو یہ تعریف جامع نہ ہوئی۔ الجواب۔ یہاں جمع سے مراد مافوق الواحد ہے لہٰذا یہ تعریف جامع ہے۔ سوال۔ اگر یہاں جمع سے مراد مافوق الواحد ہے تو پھر جمع کے صیغے کیوں اختیار کیے۔ جواب یہاں جمع کے صیغے اِس لئے لائے گئے ہیں کہ عام کی تعریف میں "جمعًا من

المسمّیات" کے مناسب ہو جائے۔

قولہٗ وحکمہ التوقف فیہ بشرط التأمّل لیترجّح بعض وجوھہٖ۔ مصنّف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "بشرط التأمّل" یہ "لیترجح" کے متعلق ہے "التوقف" کے متعلق نہیں ہے (جیسا کہ مصنّف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی ظاہر عبارت سے سمجھا جاتا ہے) کیونکہ اگر "بشرط التأمّل" کا تعلق "التوقف" کے ساتھ ہو تو "التوقف" "التأمّل" کے ساتھ مشروط ہوگا تو التأمّل کا التوقف پر مقدم ہونا لازم آئے گا کیونکہ شرط۔ مشروط پر مقدم ہوتی ہے اور لازم تو باطل ہے فکذا الملزوم۔ تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مشترک کا حکم یہ ہے کہ اِس میں توقف کیا جائے اور اِس میں تامل کیا جائے تاکہ اِس کے معانی مختلفہ میں سے کوئی ایک معنی راجح اور متعیّن ہو جائے۔ یعنی مشترک کا حکم یہ ہے کہ اِس کے معانی مختلفہ میں سے کسی ایک معیّن معنی کے اعتقاد سے توقف کیا جائے۔ ماسوائے اس کے کہ عند اللہ جو اس کے ساتھ مراد ہے وہ حق ہے۔ اور اِس کے نفسِ صیغہ یا اَدِلّہ و اَمارات میں تامل کیا جائے اور یہ تامل کرنا اس لئے شرط کیا گیا ہے تاکہ اس کے معانی مختلفہ سے کوئی ایک معنی راجح اور متعیّن ہو جائے۔

مصنّف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی عبارت کی توجیہ کرتے ہوئے بعض مُحشّی اِس عبارت میں قلب کا قول بھی ذکر کر رہے ہیں۔ کہ تقدیر عبارت یوں ہے: وحکمہ التامل فیہ بشرط التوقف الخ یعنی مشترک کا حکم یہ ہے کہ اِس میں تامل کیا جائے بشرط توقّف تاکہ اِس کے معانی مختلفہ میں سے کوئی ایک معنی معیّن اور راجح ہو جائے۔

بندۂ مسکین کم فہم محمد اشرف غفرلہٗ کی نظر میں اقرب و احسن توجیہ وہ ہے جس کو العلّامہ المحقق محمد عبد الحق رحمۃ اللہ تعالیٰ نے "النامی شرح الحسامی" میں ذکر فرمایا ہے۔ آپ نے مصنّف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "وحکمہ التوقف فیہ بشرط التامل الخ کی توجیہ یوں فرمائی ہے "وحکمہ التوقف فیہ لغرض ان یتامل فیہ الخ یعنی مشترک کا حکم یہ ہے کہ اس کے معانی مختلفہ میں سے کسی ایک معنی معیّن کے اعتقاد سے توقف کیا جائے سوائے اِس کے کہ عند اللہ جو اس کے ساتھ مراد ہے وہ حق ہے۔ اور یہ توقف اِس (مشترک) میں تامل کرنے کی غرض سے ہو تاکہ اِس تامل سے اس کے معانی مختلفہ میں سے کوئی ایک معنی راجح اور متعیّن ہو جائے کیونکہ اللفظ تو ان معانی میں سے ہر ایک کا علی السویّۃ احتمال رکھتا ہے حالانکہ اس سے مراد تو ایک ہے۔ پس اس میں تامّل ضروری ہوا جس طرح ہمارے علماء عظام رحمۃ اللہ تعالیٰ (احناف) نے لفظ القرء جو کہ حیض اور طہر میں مشترک ہے میں تامّل کیا ہے۔ تو ان کے لئے چند وجوہ سے یہ امر ظاہر ہوگیا کہ قرء سے مراد حیض ہے وجہ اوّل یہ ہے کہ لفظ "قرء" جمع کے لفظ کے ساتھ وارد ہوا ہے اور جمع کا ادنیٰ درجہ تین ہے۔ اور جب "قروء" سے مراد اطہار ہوں تو تین کا درجہ حاصل نہیں ہوتا۔ وجہ ثانی یہ ہے کہ یہاں لفظ "ثلثۃ"

وارد ہوا ہے جو کہ خاص ہے اور وہ معین معنی کے لئے موضوع ہوتا ہے جو زیادتی اور کمی کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور جب "قروء" سے مراد اطہار ہوں تو "ثلثۃ" پر زیادتی لازم آئے گی یا اس میں نقصان ہوگا۔ بایں وجہ کہ طلاق۔ طہر میں سنت و مشروع ہے اب جس طہر میں طلاق واقع ہوئی اور اس طہر کو عدت میں شمار کیا گیا ہو تو اس صورت پر عدت، دو طہر اور تیسرے طہر کا کچھ حصہ ہوگی تو تین قرء پورے نہیں ہوں گے اور اگر اس طہر کو جس میں کہ طلاق واقع ہوئی ہے عدت میں شمار نہ کریں تو اس صورت پر عدت تین قروء (اطہار) اور چہارم کا کچھ حصہ ہوگی۔ تو دونوں صورتوں پر خاص پر عمل نہیں ہوگا بخلاف حیض کے کہ اس صورت پر عدت تین حیض پورے ہوگی کوئی زیادتی و نقصان نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے قروء سے مراد حیض ہیں اطہار نہیں۔ وجہ ثالث یہ ہے کہ "قرء" جمع اور انتقال کے معنی پر دلالت کرتا ہے اور یہ معنی حیض میں پایا جاتا ہے کیونکہ حیض دم (خون) ہوتا ہے اور دم ایام طہر میں رحم میں جمع ہوتا ہے پھر منتقل ہوتا ہے۔ بخلاف طہر کے کہ یہ معنی اس میں پایا نہیں جاتا لہٰذا قروء سے حیض مراد ہیں اطہار نہیں پس تامل کے بعد "قرء" کے معنی حیض کا ہونا راجح ہوگیا۔ "اگر اس کی تفصیل دیکھنی ہو تو "التفسیر الاحمدی" کا مطالعہ فرمائیں"

محمد اشرف غفرلہٗ نزیل لاہور۔ ۔ ۔ ۔

قولہٗ **والماؤل وھو ما ترجح من المشترک بعض وجوھہ بغالب الرأی۔**

اور مؤول وہ لفظ مشترک ہے جس کے معانی میں سے کوئی ایک معنی غالب ظن سے راجح ہو جائے۔ الماؤل یہ اوّل یؤول تاویلاً سے ماخوذ ہے (کسی کی طرف پھیرنا اور واپس کرنا) جس کا مجرد اٰل یؤول اذا رجع ہے۔ المؤول کے لغوی اور اصطلاحی معنی کے درمیان مناسبت ظاہر ہے۔ کیونکہ جب تُو نے اللفظ میں تامل کیا اور ان معانی میں سے جن کا یہ لفظ احتمال رکھتا ہے ایک معنی کو راجح اور متعین کرلیا تو تُو نے اُس لفظ کو اس معنی کی طرف راجع کردیا اور دوسرے معانی سے اِس لفظ کو پھیر دیا۔ تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے المؤول کی تعریف بیان فرماتے ہوئے فرمایا۔ کہ ماؤل وہ لفظ مشترک ہے جس کے معانی میں سے کوئی ایک معنی غالب ظن سے راجح ہو جائے۔ یعنی لفظ مشترک جب تک اِس کے دو یا زیادہ معانی میں سے کوئی ایک معنی دوسرے معانی پر راجح نہ ہو تو وہ مشترک ہے۔ اور جب اِس کے دو یا زیادہ معانی میں سے کوئی ایک معنی مجتہد کی تاویل سے راجح اور متعین ہو جائے تو وہ مشترک بعینہٖ مؤول ہو جائے گا۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے مؤول کی تعریف میں "من المشترک" کی قید اِس لئے زیادہ کی ہے کہ یہاں مؤول سے مراد وہ مؤول ہے جو مشترک کے بعض معانی کی ترجیح کے بعد حاصل ہو اور یہاں مطلق مؤول مراد نہیں ہے کیونکہ جب خفی۔ مشکل۔ مجمل کی خفاء دلیل ظنی سے زائل ہو جائے تو یہ بھی مؤول ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ مؤول بیان کے اقسام سے ہے

نظم کے اقسام سے نہیں ہے۔ سوال۔ مؤول کو نظم کے اقسام سے شمار کرنا درست نہیں ہے کیونکہ اِس کا حصول تو مجتہد کی تاویل سے ہوتا ہے۔ جواب: مجتہد کی تاویل کے بعد حکم صیغہ کی طرف مضاف ہوتا ہے پس نص گویا اِس حکم کے ساتھ وارد ہوئی ہے۔ اِس لئے کہ حکم کی اضافت دلیل اقوی کی طرف اولیٰ ہوتی ہے۔ پس غالب رائے کا اثر صرف مشترک کی مراد کے اظہار میں ہے۔ اسی لئے تو منصوص علیہ میں حکم کی نسبت نص کی طرف کی جاتی ہے علّت کی طرف نہیں کیونکہ نص یہ علّت سے اقوی ہے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "غالب الرای" سے مراد ظن غالب ہے خواہ وہ خبر واحد سے حاصل ہو یا قیاس سے یا اس کے غیر سے مثل نفس صیغہ میں غور و فکر کرنے سے جیسے لفظ قرء کے صیغہ میں تامل کیا اور اِس کو معنی جمع پر دال پایا پس ہم نے اِس کو حیض پر محمول کرلیا۔ یا سباق میں تامل کرنے سے جیسے القرء کے سباق یعنی لفظ ثلثۃ میں تامل کرنے سے معلوم ہوا۔ یا سیاق (بالیاء) میں تامل کرنے سے جیسے اللہ تبارک و تعالیٰ کے اِس ارشاد مبارک "اُحِلّ لکم لیلۃ الصیام الرفث" کے سیاق میں تامل کیا تو معلوم ہوا کہ یہاں اُحِلّ حِلّ سے ہے اور قول احلّنا دار المقامۃ کے سیاق میں تامل کیا تو معلوم ہوا کہ احل حلول سے ہے

قولہٗ **وحکمہٗ العمل بہ علی احتمال الغلط۔** مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مؤول کا حکم یہ ہے کہ جو معنی مجتہد کی تاویل سے متعین ہوا ہے اس پر عمل واجب ہے اس احتمال پر کہ ہوسکتا ہے کہ یہ معنی غلط ہو اور دوسرا معنی صحیح ہو اس لئے کہ اگر یہ معنی رائے سے ثابت ہو تو رائے خود صواب اور خطاء کا احتمال رکھتی ہے پس جو اِس سے ثابت ہوگا وہ بھی صواب اور خطاء کا احتمال رکھے گا اور اگر یہ تاویل خبر واحد کے ساتھ ہو تو خبر واحد بھی دلیل ظنّی ہے اور جو اس کے ساتھ ثابت ہوگا وہ بھی ظنّی ہوگا خلاصۂ کلام یہ ہے کہ مؤول عمل کو واجب کرتا ہے یقین اور علم کو نہیں یعنی یہ دلیل ظنّی ہے قطعی دلیل نہیں لہٰذا اِس کے منکر کو کافر نہیں کہا جائے گا (اور اس کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی)

قولہٗ **القسم الثانی فی وجوہ البیان بذٰلک النظم۔** مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب نظم کی پہلی تقسیم باعتبار "وضع" کے بیان سے فارغ ہوئے اب اسی نظم کی تقسیم ثانی باعتبار "دلالت علی المعنی" مع مراتب ظہور کا بیان شروع فرماتے ہیں کہ "القسم الثانی فی وجوہ البیان بذٰلک النظم" مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول القسم الثانی سے مراد تقسیمات مذکورہ سے تقسیم ثانی ہے اور "وجوہ" سے مراد "طرق" ہیں اور "البیان" سے یہاں متکلم کا سامع کے لئے معنی کا اظہار مع مراتب ظہور مراد ہے۔ اور "بذٰلک النظم" کی مراد میں دو قول ہیں (یعنی بذٰلک النظم میں کونسا النظم مشارٌ الیہ ہے) اِس میں دو قول ہیں۔ قول اوّل: اِس سے تقسیم اوّل کے اقسام میں سے صرف خاص و عام مراد ہیں اور صرف انہی کی طرف اشارہ ہے یعنی صرف خاص اور

عام ہی تقسیم ثانی کے اقسام اربعۃ "ظاہر[1]۔ نص[2]۔ مفسر[3]۔ محکم[4]"، کی طرف منقسم ہوں گے۔ مشترک اِن اقسام مذکورہ اربعۃ کی طرف منقسم نہیں ہوگا کیونکہ مشترک سے بیان حاصل نہیں ہوتا تو پھر سامع کے لئے اِس سے مراد ظاہر نہیں ہوگی۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ "بذلك النظم"، میں النظم سے مراد تقسیم اوّل کے تمام اقسام مراد ہیں اور یہ سب کے سب مشارٌ الیہ ہیں۔ باقی مشترک سے گو تامّل سے پہلے بیان حاصل نہیں ہوتا مگر تامّل کے بعد تو بیان حاصل ہوتا ہے اور حکم کی اضافت اس کی طرف ہوتی ہے لہٰذا "بذلك النظم"، سے تقسیم اوّل کے اقسام اربعۃ یعنی خاص[1] و عام[2]۔ مشترک[3]۔ مؤوّل[4] کی طرف اشارہ ہوگا۔ اور ان میں سے ہر ایک تقسیم ثانی کے اقسام اربعۃ (ظاہر[1]۔ نص[2]۔ مفسر[3]۔ محکم[4]۔ کی طرف منقسم ہوگا۔ یعنی خاص کی تقسیم ظاہر۔ نص مفسر و محکم کی طرف ہوگی اور اسی طرح عام اور مشترک و مؤوّل ہیں۔ تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ دوسری تقسیم نظم مذکور سے (سامع کے لئے) معنی کے اظہار کے طریقوں مع مراتب ظہور کے بیان میں ہے۔ یعنی نظم کے ساتھ معنی کے ظہور کی کیفیت کیا ہوگی کہ وہ اُس کے لئے چلائی گئی ہے یا کہ نہیں اور وہ تاویل کا احتمال رکھتا ہے یا کہ نہیں حاصل کلام یہ ہے کہ یہ تقسیم "دلالت النظم علی المعنی مع مراتب ظہور"، کے اعتبار سے ہے۔

قولہٗ وھی اربعۃٌ: اور وہ اقسام جو اُس تقسیم سے حاصل ہوتے ہیں جو وجوہ البیان میں ہے چار ہیں۔ ظاہر[1]۔ نص[2]۔ مفسر[3]۔ محکم[4]۔ وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ کا معنی ظاہر ہوگا۔ تو اِس میں تاویل کا احتمال ہوگا یا نہیں اگر تاویل کا احتمال ہو تو پھر اس کے معنی کا ظہور نفس صیغۃ کے ساتھ ہوگا تو یہ ظاہر[1] ہے اور اگر اِس کے معنی کا ظہور نفس صیغۃ کے ساتھ نہیں تو یہ نص[2] ہے اور اگر اِس میں تاویل کا احتمال نہیں ہے تو پھر اگر نسخ کو قبول کرے تو یہ مفسر ہے اور اگر نسخ کو قبول نہ کرے تو یہ محکم ہے۔ فائدہ۔ یہ تقسیم (ثانی) اور تقسیم رابع کلام کے ساتھ متعلق ہیں جس طرح تقسیم اوّل اور ثالث مفرد کے ساتھ متعلق ہیں۔

قولہٗ۔ **الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة**۔ ظاہر وہ لفظ ہے جس کی مراد نفس صیغۃ سے ظاہر ہو۔ یعنی ظاہر وہ لفظ ہے جس کی مراد سامع کے لئے جبکہ وہ اہل لسان ہو صرف سماع صیغۃ سے بغیر تامّل اور بغیر کسی قرینہ کے ظاہر ہو۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول ما ظہر میں ظہور سے اِس کا لغوی معنی مراد ہے یعنی وضوح اور انکشاف اور الظاہر (جو کہ معرّف ہے) کا اصطلاحی معنی مراد ہے یعنی تقسیم ثانی کی قسم اوّل۔ اور خفی کا مقابل لہٰذا اب یہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا کہ "الظاہر"، کی تعریف میں ظہور کا لانا تعریف الشئی بنفسہٖ ہے اور یہ دَور ہے۔ اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "بنفس الصیغۃ"، سے خفی۔ مشکل۔ مجمل۔ متشابہ سے احتراز ہے کیونکہ خفی کی مراد سامع کے لئے نفسِ صیغۃ سے نہیں بلکہ طلب سے ظاہر ہوتی ہے اور مشکل

کی مراد تامّل۔ سے اور مجمل کی مراد استفسار سے ظاہر ہوتی ہے۔ اور متشابہ میں تو اِس قدر خفاء ہوتی ہے کہ اِس کی مراد سمجھنے کی اُمید ہی منقطع ہو چکی ہوتی ہے۔ اور اگر "الظاہر"، میں "عدم کونہ مسوقاً للمعنیٰ"، شرط قرار دیا جائے۔ اور "السوق مع احتمال التاویل او التخصیص"، کو "النص"، میں شرط تسلیم کیا جائے اور "احتمال النسخ کو "المفسر"، میں اور عدم النسخ"، کو "المحکم"، میں شرط قرار دیا جائے جیسا کہ متاخرین کا مذہب ہے تو پھر یہ اقسام اربعہ (ظاہر۔ نص۔ مفسر۔ محکم) متباینۃ ہوں گی۔ پس الظاہر کی تعریف میں "بنفس الصیغۃ"، سے "النص"، سے احتراز ہوگا کیونکہ نص میں زیادتِ ظہورِ معنی اِس وجہ سے۔ ہے کہ یہ مسوق للمعنی ہے کیونکہ لفظ کا "اطلاق علی المعنیٰ" ایک شئی ہے اور اس لفظ کا اِس معنی کے لئے سوق یہ ایک دوسری شئی ہے جو پہلے کو لازم نہیں۔ تو ظاہر کی بالنسبۃ نص میں دو چیزیں ہیں۔ ایک لفظ کا اپنے معنی پر اطلاق اور دوسرا اِس لفظ کا معنی کے لئے سوق۔ اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول بنفس الصیغۃ سے ہی مفسر اور محکم سے بھی احتراز ہو گیا کیونکہ اِن میں قرائن نطقیہ و عقلیہ کے انضمام کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور متقدمین کے مذہب پر یہ اقسام اربعۃ متداخلۃ ہیں یعنی ان میں کا ادنیٰ۔ اعلیٰ میں داخل ہوتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک الظاہر میں "عدم کونہ مسوقاً للمعنیٰ"، شرط نہیں ہے قد یکون وقد لا یکون۔ اور نہ ہی مفسر میں "احتمال النسخ"، شرط ہے بل قد یحتمل وقد لا یحتمل" اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مختار بھی یہی معلوم ہوتا ہے"، (التوضیح فی التلویح والتحریر۔

(بحسب الوجود متمایزۃ بحسب المفہوم ۱۲)

قولہٗ **النصّ وهو ما ازداد وضوحًا على الظاهر بمعنى في المتكلم**۔ تقسیم ثانی کی دوسری قسم النص ہے (مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔ نصّ وہ لفظ ہے جس میں الظاہر کی بالنسبت مراد کی زیادہ وضاحت ہو بایں سبب کہ متکلم اِس نظم کو اسی معنی کے لئے لایا ہے) اور النصّ: عرب کے اِس قول "نَصَصْتُ الدابۃَ"، سے ماخوذ ہے۔ یہ اُس وقت بولتے ہیں جب دابۃ کو بتکلف اُس کی سَیر معتاد سے تیز ہانکیں۔ مجلسِ عروس کو بھی "منصہ"، کہتے ہیں کیونکہ اس میں طرح طرح کے تکلفات سے باقی مجالس کی بالنسبت زیادہ ظہور ہوتا ہے۔ اور اِسی طرح اُس کلام کو بھی نص کہتے ہیں جس میں مراد کا زیادہ ظہور ہو اِس سبب سے کہ متکلم اِس کلام کو اِسی معنی کے لئے لایا ہے پس نص کے لغوی اور اصطلاحی معنی میں مناسبت بالکل ظاہر ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "ما"، سے مراد "لفظ"، ہے۔ اور "ازداد وضوحًا"، سے "ازداد قوۃ وضوحہٖ"، مراد ہے۔ یعنی جو معنی اس سے سمجھا جاتا ہے وہ الظاہر سے نہیں سمجھا جاتا۔ اور "بمعنی"، یہ "ازداد"، کے متعلق ہے اور "فی المتکلم"، یہ "کائن"، کے متعلق ہے۔ اور یہاں متکلم سے مراد کلام ہے "بمعنی فی المتکلم"، سے مراد وہ قرینہ نطقیہ ہے جو کلام کو سیاقاً یا سباقاً منضمہ ہو جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ متکلم نے سوق کلام سے اِسی معنی کا ارادہ کیا ہے کیونکہ وہ معنی جو متکلم کے ذہن میں ہے وہ امر مبطن ہے تو سامع کے لئے اس کے ساتھ بغیر

قرینہ کے کس طرح زیادتِ وضوح حاصل ہوگی۔ فتدبر وتشکر۔ ماحاصل کلام یہ ہے کہ نص اُس کلام کو کہتے ہیں جس میں ظاہر کی بنسبت مراد کی زیادہ وضاحت ہو بایں سبب کہ متکلم اِس کلام کو اِسی معنی کے لئے لایا ہے یعنی متکلم کی کلام میں کوئی ایسا صیغہ نہیں جو وضعًا اِس پر دلالت کرے بلکہ یہ معنی کلام سے ایسے قرینہ نطقیہ جو کلام کو سیاقًا یا سباقًا منضمہ ہوسے سمجھا جاتا ہے کہ متکلم نے سوقِ کلام سے اسی معنی کا ارادہ کیا ہے۔ اور النص کا اطلاق ہر دلیل سمعی (کتاب اللہ تعالیٰ ہو یا سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہو یا اجماع الامت ہو) پر بھی ہوتا ہے اور کبھی کبھی النص کا اطلاق صرف کتاب اللہ تعالیٰ اور سنّت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ہوتا ہے۔ سوال۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے ظاہر کی تعریف میں ظہور کا ذکر کیا ہے اور یہاں یعنی نص کی تعریف میں وضوح کا وجہ فرق کیا ہے؟ جواب: وضوح کو ظہور پر فوقیت حاصل ہے جبکہ نص۔ ظاہر سے اعلیٰ ہے تو مناسب یہی تھا کہ ظہور کو ظاہر کی تعریف میں اور وضوح کو نص کی تعریف میں ذکر کیا جاتا یہی وجہ ہے کہ مصنف نے نص اور مفسر کی تعریف میں وضوح اور ظاہر کی تعریف میں ظہور کا ذکر کیا ہے۔

قولہ۔ نحو قولِہٖ تعالیٰ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ الآیۃ: سے ظاہر اور نص دونوں کی مثال بیان فرماتے ہیں۔ تو اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ ارشاد (فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ الآیۃ) مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ کے نکاح کے مباح ہونے میں ظاہر ہے کیونکہ یہ صرف نفس صیغہ سے سمجھا جارہا ہے کیونکہ "فانکحوا" امر ہے اور امر کا ادنیٰ درجہ اباحت ہے۔ اور یہاں اباحتِ نکاح ماطاب لکم من النساء کے لئے یہ کلام لائی بھی نہیں گئی لہٰذا یہ کلام "اباحتِ النکاح" میں ظاہر ہے۔ اور بیانِ عدد میں نص ہے۔ اس لئے کہ یہ کلام بیانِ عدد کے لئے ہی تو لائی گئی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اول العدد (اثنین) سے شروع فرمایا ہے پھر اُس عدد کو بیان فرمایا جو اِس کے متصل ہے (ثلث تین[١٢]) پھر اُس عدد کو جو اس کے متصل ہے (ربٰع چار[١٢]) پھر آخر میں اُس چیز کو لائے ہیں جو عدد نہیں ہے یعنی واحدۃً کو پھر اِس کو لحوق جور کے خوف کے ساتھ معلق کیا ہے اپنے اس ارشاد "فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً" کے ساتھ۔ پس بیان مالیس بعدد اور اس کی تعلیق خوف لحوق جور کے ساتھ قرینہ ہے کہ یہاں یہ کلام بیان عدد کے لئے لائی گئی ہے، اور اس کلام سے بیان عدد ہی مقصود ہے۔ تو اَب روزِ روشن کی طرح واضح ہوگیا کہ یہ کلام مذکور بیانِ عدد میں نص ہے۔ سوال "ماطاب لکم" میں کلمۂ مَا اپنے محل میں مستعمل نہیں ہے اِس لئے کہ النساء ذوی العقول سے ہیں اور کلمہ مَا غیر ذوی العقول کے ساتھ مختص ہے۔ جوابِ اوّل کلمۂ مَا کا استعمال دو طرح ہوتا ہے ذوات[١] کے لئے اور اوصاف[٢] کے لئے اگر اِس کا استعمال ذوات کے لئے ہو تو پھر اسکا استعمال

غیر ذوی العقول کے لئے ہوتا ہے اور اگر اِس کا استعمال اوصاف کے لئے ہو تو پھر اِس کا غیر ذوی العقول کے لئے اختصاص نہیں ہے بلکہ یہ ذوی العقول کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے اور اِس جگہ اِس کا استعمال اوصاف کے لئے ہے یعنی فانکحوا المتصفۃ بایّ صفۃٍ کانت بکرًا کانت او ثیبًا جمیلۃ کانت او غیرھا۔ جواب ثانی: النساء کو قلتِ عقل کی وجہ سے غیر ذوی العقول کے قائم مقام کیا گیا پھر ان کے لئے کلمۂ مَا استعمال کیا لہٰذا کلمہ مَا اپنے محل میں ہی استعمال ہوا ہے۔

سوال۔ جب مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "فانہ ظاھر فی الاطلاق" میں الاطلاق سے مراد اباحتِ النکاح ہے تو پھر اباحت کی بجائے لفظِ الاطلاق کو کیوں اختیار کیا ہے۔ الجواب۔ لفظِ اطلاق کے اختیار کرنے میں اِس امر کی طرف اشارہ ہے کہ النکاح میں اصل حظر وحرمت ہے (کیونکہ نکاح ایک طرح کا رق ہے اور حرّۃ ہونا اِس کے منافی ہے) تو لفظ الاطلاق سے اِس حرمت (جو کہ مسلم کے لئے مباشرت سے بمنزلہ قید ہے) کے ازالہ کی طرف اشارہ ہے۔

سوال۔ اگر نکاح میں اصل حظر وحرمت ہو جیسا کہ آپ نے بیان کیا ہے تو پھر لازم ہے کہ طلاق میں اصل اباحت ہو نہ کہ حظر۔ حالانکہ فقہاء کرام نے تصریح کی ہے کہ اصل طلاق میں حظر ہے کیونکہ اِس میں نکاح (کہ جس پر مصالح الدارین کا مدار ہے) کا قطع ہوتا ہے اِس کو تو ضرورۃً کے تحت مباح کیا گیا ہے اسی لئے تو طلاق کو ابغض المباحات کہا گیا ہے۔ پس یہ قول کہ نکاح میں اصل حظر ہے۔ اور یہ قول کہ طلاق میں اصل حظر ہے "اجتماع المتنافیین" ہے جو کہ ممتنع ہے تو ظاہر بات یہی معلوم ہوتی ہے کہ طلاق میں اصل اباحت ہے۔

الجواب: اصل نکاح میں حظر ہے (کیونکہ نکاح رق ہے اور حرّۃ ہونا اِس کے منافی ہے) لیکن جب منافع دنیویہ واخرویہ کا تعلق اِس کے ساتھ تھا اور یہ "مصالح الدین" کا مناط[١] تھا تو ضرورۃً اِس کو مباح کیا گیا پس اَب ان منافع ومصالح کا رفع ممنوع ٹھہرا اور طلاق اِن منافع ومصالح کے لئے رافع ہے پس اسی لئے انہوں نے کہہ دیا کہ طلاق محظور ہے۔

[١] مدار ١٢

وَالْمُفَسَّرُ وَهُوَ مَا ازْدَادَ وُضُوحًا عَلَى النَّصِّ عَلٰى وَجْهٍ لَا يَبْقٰى فِيهِ احْتِمَالُ التَّخْصِيصِ وَالتَّأْوِيلِ نَحْوُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَسَجَدَ الْمَلٰئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُونَ وَحُكْمُهُ الْاِيجَابُ قَطْعًا بِلَا احْتِمَالِ تَخْصِيصٍ وَتَاْوِيلٍ اِلَّا اَنَّهٗ يَحْتَمِلُ النَّسْخَ فَاِذَا

اِزْدَادَ قُوَّةً وَاُحْكِمَ الْمُرَادُ بِهٖ عَنِ التَّبْدِيْلِ سُمِّيَ مُحْكَمًا وَاِنَّمَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ فِيْ مُوْجَبِ هٰذِهِ الْاَسَامِيْ عِنْدَ التَّعَارُضِ اَمَّا الْكُلُّ فَيُوْجِبُ ثُبُوْتَ مَا اِنْتَظَمَهٗ يَقِيْنًا

ترجمہ - اور مفسر وہ کلام ہے جس میں نص سے اس قدر زیادہ وضاحت ہو کہ اس میں تخصیص اور تاویل کا احتمال باقی نہ رہے مثل اللہ تعالیٰ کے ارشاد کے فسجد الملئکۃ کلھم اجمعون (پھر سجدہ کیا سب کے سب فرشتوں نے) اور مفسر کا حکم یہ ہے کہ یہ حکم کو قطعی اور یقینی طور پر ثابت کرتا ہے نہ اس میں تخصیص کا احتمال ہو سکتا ہے اور نہ تاویل کا مگر یہ نسخ کا احتمال رکھتا ہے۔
پس جب مفسر میں اس قدر زیادہ قوت آجائے اور اس کی مراد اس کے ساتھ اتنی پختہ ہو جائے کہ اس میں تبدیل (اور نسخ) کا احتمال بالکل نہ رہے تو اسی مفسر کا نام محکم رکھا جاتا ہے اور ان اقسام اربعہ کے موجبات میں تفاوت اُس وقت ظاہر ہوگا جب ان کا آپس میں تعارض (ٹکراؤ) ہوگا۔ یہ تمام (ظاہر و نص و مفسر و محکم) جس کو شامل ہوتے ہیں اس کے ثبوت کو یقینی طور پر واجب کرتے ہیں۔

تقریر و تشریح قولہ والمفسر وھو ما ازداد وضوحًا علی النص علی وجہٍ لا یبقی فیہ احتمال التخصیص والتاویل۔ (اور مفسر وہ کلام ہے جس میں نص سے اِس قدر زیادہ وضاحت ہو کہ اِس میں تخصیص کا احتمال (اگر وہ عام ہے) اور تاویل کا احتمال (اگر وہ خاص ہے) باقی نہ رہے) مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے قسم ثالث کا بیان شروع فرماتے ہیں۔ فرمایا والمفسّر الخ۔ یہ التفسیر سے ماخوذ ہے اور التفسیر۔ مبالغۃ السفر والفسر ہے جن میں سے ہر ایک بمعنی الانکشاف ہے۔ اوّل کی مثال اسفر الصبح (صبح روشن ہوگئی) اور ثانی کی مثال عرب کا یہ قول فسر الشئ ای کشفہ۔ بعض لوگوں نے "المفسر" کے اشتقاق میں یہ فرق بیان کیا ہے کہ المفسر کا اشتقاق الفسر سے بالذات ہے اور السفر سے باعتبار القلب بین السین والفاء کے ہے۔ لیکن صاحب التلویح اِس کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ ولا وجہ لجعل احدھما اصلاً والآخر مقلوبا عنہ لانھما متساویان استعمالاً۔ یعنی اس کی کوئی وجہ نہیں کہ اِن دونوں میں سے ایک (الفسر) کو اصل اور دوسرے (السفر) کو اُس سے مقلوب قرار دیا جائے جبکہ دونوں استعمال میں برابر

ہیں۔ سوال۔ المفسّر جب الفسر سے مشتق ہے اور الفسر کا معنی کشف ہے اور کشف جس طرح اِس میں پایا جاتا ہے اسی طرح ظاہر اور نص میں بھی پایا جاتا ہے فینبغی ان یدخل فیہ۔ جواب۔ المفسّر سے مراد مکشوف تام ہے کہ جس میں کوئی شبہ نہ ہو۔ اور وہ اپنی مراد میں قطعی ہوتا ہے اسی لئے (کہ یہ اپنی مراد میں قطعی ہوتا ہے) تو تفسیر بالرائے جائز نہیں ہے کیونکہ یہ قطع کا فائدہ نہیں دیتی حضور پُرنور صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلّم کا ارشاد گرامی ہے۔ من فسر القرآن برایہٖ فلیتبوّء مقعدہ من النّار۔ ہاں تاویل بالرّائے حرام نہیں ہے کیونکہ یہ اپنی مراد میں ظنّی ہوتی ہے اور حمل الکلام علی غیر الظاہر بلا جزم ہے۔ اب المفسر کی تعریف واضح اور بے غبار ہوگئی کہ المفسّر وہ کلام ہے کہ جس میں نص سے اِس قدر زیادہ وضاحت ہو کہ اِس میں تخصیص کا احتمال اگر وہ عام ہے اور تاویل کا احتمال اگر وہ خاص ہے باقی نہ رہے۔ یعنی مفسر وہ کلام ہے کہ جس میں اس قدر وضوح ہو کہ وہ غیر مراد کا بالکل احتمال نہ رکھے اور اس سے تخصیص اور تاویل کا احتمال منقطع ہو جائے خواہ یہ احتمال نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے بیان شریف سے منقطع ہو بایں طور کہ کلام پہلے مجمل تھا پھر اِس کو حضور پُرنور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قول یا فعل مبارک سے کوئی قطعی بیان لاحق ہو گیا تو پھر وہ مجمل مفسر ہو گیا یا اِس احتمال کا انقطاع اللہ تعالیٰ کے ایسے کلمہ زائد لانے سے ہو جس سے تخصیص اور تاویل کا باب بند ہو جاتا ہے۔

قولہ نحو قولہ تعالیٰ فسجد الملئکۃ کلھم اجمعون۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد "فسجد الملئکۃ" سجود "سائر الملئکۃ" میں ظاہر ہے لیکن یہ تخصیص کا احتمال رکھتا ہے بایں طور کہ بعض ملائکہ مراد ہوں جیسا کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کے ارشاد "اذ قالت الملئکۃ یمریم" میں جبرائیل امین علیہ السلام مراد ہیں۔ پس جب کلّھم فرمایا تو یہ نص ہو گیا اور اوّل سے زیادہ وضاحت ہو گئی اور تخصیص کا احتمال منقطع ہو گیا لیکن یہ تاویل کا احتمال رکھتا ہے بایں طور کہ ملائکہ نے متفرق طور پر سجدہ کیا ہو پس جب "اجمعون" فرمایا تو یہ احتمالِ تاویل بھی منقطع ہو گیا پس یہ مفسّر ہو گیا۔ سوال۔ چونکہ اس کلام سے ابلیس کا استثناء ہے پس یہ تخصیص کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا یہ کلام مفسر نہیں ہو سکتا۔ جواب۔ استثناء تخصیص کے قبیلہ سے نہیں ہے لہٰذا یہ اس کلام کے مفسر ہونے میں مخل نہیں ہوگا۔ سوال۔ اس میں ابھی تک یہ احتمال باقی ہے کہ تمام ملائکہ نے حلقہ بندی کی صورت میں سجدہ کیا یا کہ صف بندی کی صورت میں جواب کلام کبھی من کل الوجوہ مفسر ہوتا ہے اور کبھی من بعض الوجوہ اور یہاں یہ کلام من بعض الوجوہ مفسر ہے۔ سوال۔ کلامِ مذکور خبر ہے اور خبر نسخ کا احتمال نہیں رکھتی ورنہ اللہ تبارک و تعالیٰ پر معاذ اللہ تعالیٰ کذب لازم آئے گا تو پھر یہ کلام محکم ہوگا نہ کہ مفسر۔ جواب اِس کلام کا اصل نسخ کا احتمال رکھتا ہے اور یہ احتمال اس کلام کے خبر ہونے کی وجہ سے مرتفع ہوا ہے۔ لہٰذا اِس میں کوئی مضرت نہیں۔ ولھذا قال فی التوضیح ان الاولیٰ فی مثال المفسر

ھو قولہٗ تعالیٰ وقاتلوا المشرکین کافۃ۔ لانہ من احکام الشرع بخلاف قولہٗ تعالیٰ "فسجد الملئکۃ"، فانہ من الاخبار والقصص۔ یعنی اسی لئے صاحب توضیح فرماتے ہیں کہ مفسر کی مثال میں اولیٰ یہ ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ ارشاد مبارک "وقاتلوا المشرکین کافۃ" ذکر کیا جائے کیونکہ یہ قول احکام شرعیہ کے قبیل سے ہے اور اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد۔ فسجد الملئکۃ" یہ قصص اور اخبار کے قبیل سے ہے۔ اور صاحب النامی بھی یہی فرمارہے ہیں۔

قولہٗ۔ **وحکمہ الایجاب قطعًا بلا احتمال تخصیص** الخ مفسر کا حکم یہ ہے کہ مفسر حکم کو قطعی اور یقینی طور پر ثابت کرتا ہے نہ اس میں تخصیص کا احتمال ہوسکتا ہے اور نہ تاویل کا مگر یہ نسخ کا احتمال رکھتا ہے۔ بایں طور کہ اس کا منسوخ ہونا ممکن ہوتا ہے۔ اور یہ (یعنی اس کے منسوخ ہونے کا احتمال) نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے عہد مبارک تک تھا اور حضور پرنور صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے وصال شریف کے بعد پورا قرآن حکیم محکم لغیرہٖ ہوگیا کیونکہ ناسخ وحی ہوتی ہے اور حضور رحمۃ اللعالمین صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے وصال شریف سے وحی کے احتمال کا انقطاع ہوگیا ہے۔ اس مقام پر یہ وہم نہ ہونا چاہیے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے تقسیم ثانی کے اقسام اربعہ میں سے صرف مفسر کا حکم بیان کیا ہے اور ظاہر ونص اور محکم کا حکم بیان نہیں فرمایا۔ اس لئے کہ یہاں مفسر کے حکم کا بیان اکتفاءً ہے کیونکہ جب محکم مفسر سے فائق ہے اور مفسر کا حکم "الایجاب قطعًا بلا احتمال تخصیص وتاویل" ہے پس یہ حکم محکم کے لئے بطریقہ اولیٰ ثابت ہوگا کہ محکم کا حکم یہ ہے کہ یہ حکم کو قطعی ویقینی طور پر ثابت کرتا ہے نہ اس میں تخصیص کا احتمال ہوسکتا ہے اور نہ تاویل کا اور نہ یہ نسخ کا احتمال رکھتا ہے اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "اما الکل الخ" یہ الظاہر اور النص کے حکم پر دال ہے۔ باقی مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "بلا احتمال تخصیص ولا تاویل" النص سے احتراز ہے کیونکہ النص کا حکم بھی الایجاب ای اثبات الحکم قطعًا ہے لیکن اس میں تخصیص اور تاویل کا احتمال ہوتا ہے اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "الا انہ یحتمل النسخ" یہ محکم سے احتراز ہے کیونکہ محکم کا حکم بھی اثبات الحکم قطعًا ہے مگر یہ نسخ کا احتمال نہیں رکھتا۔

سوال۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "وحکمہ الایجاب الخ اس امر کی طرف مشعر ہے کہ مفسر صرف وجوب کا فائدہ دیتا ہے حالانکہ مفسر جس طرح وجوب کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح ندب اور اباحت اور تحریم کا فائدہ بھی دیتا ہے لہٰذا مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی عبارت میں سقم ہے۔ جواب۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی عبارت میں ذکر اخص یعنی الایجاب کا ہے اور مراد اعم یعنی الاثبات ہے مجازًا۔

قولہٗ۔ **فاذا ازداد قوۃ واحکم المراد بہ عن التبدیل سمی محکمًا**۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مفسر میں جب اس قدر زیادہ قوت آجائے اور اس کی مراد اتنی مضبوط اور پختہ ہوجائے کہ اس میں تبدیل اور نسخ کا احتمال

بالکل نہ ہے تو یہی مفسر محکم ہوجائے گا۔ اور محکم تقسیم ثانی کی قسم رابع ہے۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے ان اللہ بکل شیٔ علیم ط اس میں تبدیل اور نسخ کا احتمال نہیں ہے (کیونکہ یہ باب عقائد فی بیانِ توحید وصفات ہے) اور حضور پرنور صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کا یہ ارشاد۔ الجہاد ماضٍ منذ بعثنی اللہ تعالیٰ الی ان یقاتل آخر ھذہ الامۃ الدجال رواہ ابوداؤد۔ اس میں نسخ کا احتمال نہیں اس لئے کہ اس میں توقیت اور تابید نصًا ثابت ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے النص اور المفسر کی تعریف میں ازداد کے ساتھ لفظ وضوح کا ذکر کیا ہے اور محکم کی تعریف میں ازداد کے ساتھ لفظ وضوح کی بجائے لفظ قوت کا ذکر کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مفسر جب وضوح کے اس درجہ پر پہنچ چکا ہوتا ہے کہ اس میں غیر کا قطعًا احتمال ہی نہیں ہوتا تو پھر اس پر زیادتی وضوح کا کوئی معنی نہیں ہوسکتا ہاں اب زیادتی وضوح میں قوت ہی ہوگی۔ بس یہی وجہ ہے کہ یہاں ازداد کے ساتھ وضوح کی بجائے قوت کا ذکر کیا ہے تاکہ اس بات پر تنبیہ ہوجائے کہ ظہور کے مراتب مفسر پر پہنچ کر ختم ہوگئے ہیں اور محکم کا مرتبہ ان تمام میں بلند اور زیادۃ قوۃ کا حامل ہے۔

سوال۔ احکم کا صلہ عن ہے جبکہ اس کا صلہ عن نہیں آتا۔ جواب: احکم کا صلہ عن کا لانا اس بنا پر ہے کہ احکام یہ امتناع کے معنی کو متضمن ہے اور امتناع کا صلہ عن آتا ہے۔ یعنی محکم وہ کلام ہے جس کی مراد اس قدر مضبوط اور پختہ ہو کہ اس کو تبدیل اور نسخ کے احتمال سے روک دیا گیا ہے۔

فائدہ۔ تاویل اور نسخ کے احتمال کا انقطاع دو طرح سے ہوتا ہے۔ ایک کلام کے ذاتی معنی کے سبب سے جیسے آیات التوحید والصفات یا کلام میں کوئی ایسا لفظ وارد ہو جو نصًا توقیت اور تابید پر دلالت کرتا ہو تو اس کو محکم لعینہٖ کہتے ہیں اور دوسرا یہ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے وصال شریف کے سبب سے ہو اور اس کو محکم لغیرہٖ کہتے ہیں۔

قولہٗ **وانما یظھر التفاوت فی موجب ھذہ الاسامی عند التعارض**۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول وانما یظہر الخ سے ایک سوال کا جواب دیتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ جب اقسام اربعۃ (الظاہر والنص والمفسر والمحکم) میں سے ہر ایک جس کو شامل ہوتا ہے اس کے ثبوت کو یقینی طور پر واجب کرتا ہے تو ان کے موجبات میں کوئی فرق نہ ہوا اب ایک تو قاعدہ مسلّمہ "ان التفاوۃ فی الادلۃ یوجب التفاوۃ فی المدلولات" کے خلاف ہوا۔ دوسرا قسم ثانی کے اقسام سے بحث کرنا بھی صحیح ہوگا کیونکہ اصولی کی بحث تقسیم واحد کے اقسام سے، اظہارِ تفاوت پر مبنی ہوتی ہے۔ اور یہ انمیں موجود نہیں ہے جواب۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔ ان اقسام اربعہ کے موجبات میں تفاوت اس وقت ظاہر ہوگا جب ان کا

آپسمیں تعارض (ٹکراؤ) ہوگا تو اس وقت ادنیٰ کو چھوڑ کر اعلیٰ پر عمل کیا جائے گا۔ پس جب الظاہر اور النص میں تعارض واقع ہو تو النص پر عمل کیا جاتا ہے اور جب النص اور المفسر میں تعارض واقع ہو تو مفسر پر عمل کیا جاتا ہے اور جب مفسر اور محکم میں تعارض واقع ہو تو محکم پر عمل کیا جاتا ہے اور یہ امر پیش نظر رہے کہ ان میں تعارض حقیقی نہیں بلکہ صوری ہوتا ہے کیونکہ تعارض حقیقی کی شرائط سے یہ ہے کہ متعارضان متساوی ہوں ایک کو دوسرے پر کسی طرح فوقیت نہ ہو اور ان اقسام اربعہ میں مساوات نہیں ہے۔ اس تعارض کی مثال جو ظاہر اور نص میں واقع ہو اللہ تعالیٰ کے یہ دو ارشاد ہیں۔ ایک یہ ہے واحل لکم ما وراء ذلکم۔ کہ تمہارے لئے محرمات مذکورہ کے سوا سب عورتیں حلال ہیں خواہ وہ چار سے زائد ہوں یا نہ۔ تو یہ آیت مبارکہ چار عورتوں سے زائد کے حلال ہونے میں ظاہر ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا دوسرا ارشاد یہ ہے:

فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلث وربع۔ تو نکاح میں لاؤ جو عورتیں تمہیں خوش آئیں دو دو اور تین تین اور چار چار۔ یہ آیت مبارکہ اس بات میں نص ہے کہ چار سے تجاوز کرنا جائز نہیں کیونکہ اس کلام کو بیانِ عدد کے لئے ہی لایا گیا ہے اب ظاہر اور نص میں تعارض واقع ہوا اور نص کو ترجیح ہوئی اور چار پر انحصار ضروری ہوا۔ اور اس تعارض کی مثال جو نص اور مفسر میں واقع ہو حضور پُرنور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے یہ دو ارشاد ہیں ایک یہ ہے تدع الصلوٰۃ ایام اقراءھا التی کانت تحیض فیہا ثم تغتسل وتتوضاء عند کل صلوٰۃ وتصوم وتصلی۔ پس آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ ارشاد "تتوضاء عند کل صلوٰۃ" اس بات میں نص ہے کہ ہر نماز کے لئے وضوء جدید ہو خواہ وہ نماز ادا ہو یا قضاء فرض ہو یا نفل (کما ھو مذہب شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ) لیکن اس میں اس تاویل کا احتمال ہے کہ عند بمعنی وقت ہو۔ چنانچہ اس تاویل کے احتمال کی بناء پر ایک وقت میں ایک بار وضوء کافی ہوگا جیسا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا دوسرا ارشاد یہ ہے "المستحاضۃ تتوضاء لوقت کل صلوٰۃ" یہ ارشاد مبارک اس بارے مفسر ہے۔ اس میں تاویل کا احتمال نہیں ہے کیونکہ اس میں لفظ "وقت" صراحۃً مذکور ہے۔ تو اب نص اور مفسر میں تعارض ہوا تو مفسر کو ترجیح ہوگی پس ہر نماز (پنجگانہ) کے وقت ایک مرتبہ وضوء کافی ہوگا خواہ اس وضوء سے فرض پڑھے یا نفل۔ اور اس تعارض کی مثال جو مفسر اور محکم میں واقع ہو اللہ تبارک وتعالیٰ کے یہ دو ارشاد مبارک ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے "واشھدوا ذوی عدل منکم" یہ اس بات میں مفسر ہے کہ توبہ کرنے کے بعد دو ایسے شاہدوں کی شہادت مقبولہ ہے جن پر "قذف" میں حد جاری کی جاچکی ہو۔ کیونکہ توبہ کے بعد دونوں عادل ہوگئے ہیں۔ اور اللہ تبارک وتعالیٰ کا دوسرا ارشاد مبارک یہ ہے۔ "ولا تقبلوا لھم شھادۃً ابداً" یہ اس بات میں محکم ہے کہ ایسے شاہدوں کی شہادت قبول نہ کی جائے کیونکہ اس میں لفظ ابداً صراحۃً موجود ہے پس ان دونوں

مفسر اور محکم میں تعارض واقع ہوا اور محکم کو ترجیح ہوگی اور اس پر ہی عمل ہوگا۔

قولہ **اما الکل فیوجب ثبوت ما انتظمہ یقیناً**۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں یہ تمام یعنی ظاہر[1] و نص[2] و مفسر[3] و محکم[4] جس کو شامل ہوتے ہیں اس کے ثبوت کو یقینی طور پر واجب کرتے ہیں۔ اس مقام پر صاحب "النامی" فرماتے ہیں کہ یہ حکم مذکور مفسر اور محکم میں اتفاقی ہے اور ظاہر و نص میں اختلاف ہے اہلِ عراق سے ہمارے بعض مشائخ جیسے ابی الحسن الکرخی اور ابی البکر الجصاص اور قاضی امام ابی زید اور عامۃ المتاخرین فرماتے ہیں کہ جس طرح مفسر اور محکم یقینی طور پر اثباتِ حکم کا فائدہ دیتے ہیں اسی طرح ظاہر اور نص بھی یقینی طور پر اثباتِ حکم کا فائدہ دیتے ہیں۔ اور بعض حضرات جیسے الشیخ ابی المنصور اور آپ کے تابعین فرماتے ہیں کہ ظاہر اور نص کا حکم صرف وجوبِ عمل اور المراد کا اعتقاد ہے "باقی یقینی طور پر اثباتِ حکم" یہ نہیں ہے اور ان دونوں میں حق پہلا مذہب ہے اس لئے کہ جو احتمال بغیر دلیل کے ہو وہ یقین کے لئے مضر نہیں ہوتا اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ بھی اسی کے ساتھ راضی ہیں کما لا یخفیٰ۔ بہرحال حاصل کلام یہ ہے کہ یہ اقسام اربعہ قطعی اور یقینی طور پر حکم کے اثبات کا فائدہ دیتے ہیں اور یہ تمام اس میں مساوی ہیں ہاں ان کے موجبات میں تفاوت تعارض کے وقت ظاہر ہوگا پس ادنیٰ پر اعلیٰ کو ترجیح ہوگی کما عرفت۔

فائدہ۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی عبارت میں قلب ہے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "اما الکل الخ" کا مقام مقدم ہے اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "وانما یظھر الخ" کا مقام مؤخر ہے۔ اور یہاں قلب کا مقصد زیادۃ اہتمام ہے۔ لان تقدیم ما حقہ التاخیر یفید زیادۃ الاھتمام (از حاشیہ صاحبزادہ صاحب توردیری رحمۃ اللہ تعالیٰ)

وَلِهٰذِهِ الْاَسَامِيْ اَضْدَادٌ تُقَابِلُهَا فَضِدُّ الظَّاهِرِ الْخَفِيُّ وَهُوَ مَا خَفِيَ الْمُرَادُ مِنْهُ بِعَارِضٍ غَيْرِ الصِّيْغَةِ لَا يُنَالُ اِلَّا بِطَلَبٍ كَاٰيَةِ السَّرِقَةِ فَاِنَّهَا خَفِيَّةٌ فِيْ حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ لِاخْتِصَاصِهِمَا بِاسْمٍ اٰخَرَ يُعْرَفَانِ بِهٖ وَحُكْمُهُ النَّظَرُ فِيْهِ لِيُعْلَمَ اَنَّ اخْتِفَائَهٗ لِمَزِيَّةٍ اَوْ نُقْصَانٍ فَيَظْهَرُ الْمُرَادُ مِنْهُ وَضِدُّ النَّصِّ الْمُشْكِلُ وَهُوَ مَا لَا يُنَالُ الْمُرَادُ مِنْهُ اِلَّا بِالتَّاَمُّلِ بَعْدَ الطَّلَبِ لِدُخُوْلِهٖ

فِي اَشْكَالِهٖ وَحُكْمُهُ التَّأَمُّلُ بَعْدَ الطَّلَبِ وَضِدُّ الْمُفَسَّرِ الْمُجْمَلُ وَهُوَمَا
اِزْدَحَمَتْ فِيْهِ الْمَعَانِيْ فَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهٖ اِشْتِبَاهًا لَا يُدْرَكُ اِلَّا بِبَيَانٍ مِّنْ
جِهَةِ الْمُجْمِلِ كَاٰيَةِ الرِّبٰوا وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيْهِ عَلٰى اعْتِقَادِ حَقِيَّةِ الْمُرَادِ بِهٖ
اِلٰى اَنْ يَّاْتِيَهُ الْبَيَانُ وَضِدُّ الْمُحْكَمِ الْمُتَشَابَهُ وَهُوَمَا لَا طَرِيْقَ لِدَرْكِهٖ
اَصْلًا حَتّٰى سَقَطَ طَلَبُهٗ وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيْهِ اَبَدًا عَلٰى اعْتِقَادِ حَقِيَّةِ الْمُرَادِ بِهٖ

ترجمہ- اوران اقسام کے اضداد ہیں جو ان کے متقابلات ہیں پس ظاہر کی ضد خفی ہے اور خفی وہ کلام ہے جس کی مراد کسی ایسے عارض کے سبب سے پوشیدہ ہو جو صیغہ کے علاوہ ہو تو خفی کی مراد بغیر طلب کے حاصل نہ ہو سکے گی مثل آیت سرقہ کے کیونکہ یہ طرار اور کفن چور کے حق میں خفی ہے کیونکہ یہ دونوں اہلِ لسان کے عرف میں سارق کے علاوہ دوسرے نام سے مخصوص و معروف ہیں اور خفی کا حکم یہ ہے کہ اس میں نظر کی جائے کہ اس کی خفاء زیادتی کی وجہ سے ہے یا کہ نقصان کی وجہ سے پس اس وقت اس کی مراد ظاہر ہو جائے گی اور نص کی ضد مشکل ہے اور مشکل وہ کلام ہے جس کی مراد حاصل نہ ہو مگر طلب اور اس کے بعد تامل سے بوجہ داخل ہونے اس کے اپنے امثال میں اور مشکل کا حکم یہ ہے کہ پہلے طلب اور پھر اس میں تامل ہو اور مفسر کی ضد مجمل ہے اور مجمل وہ کلام ہے جس میں معانی کا ازدحام (توارد) ہو کہ اس ازدحام کے سبب مراد اس قدر مشتبہ ہو گئی ہو کہ وہ صرف متکلم مجمل کے بیان سے ہی معلوم ہو سکتی ہے جیسے آیت ربوا ہے اور مجمل کا حکم یہ ہے کہ اس میں (عمل کے حق میں) توقف کیا جائے یہاں تک کہ اس کو بیان لاحق ہو جائے مع اس اعتقاد کے کہ اس سے جو مراد ہے وہ حق ہے اور محکم کی ضد متشابہ ہے اور متشابہ وہ لفظ ہے جس کی مراد معلوم کرنے کا بالکل کوئی طریقہ نہ ہو حتی کہ اس کی طلب ہی ساقط ہو چکی ہو اور متشابہ کا حکم یہ ہے کہ اس میں ہمیشہ کے لئے توقف ہو اس اعتقاد کے ساتھ کہ جو اس کی مراد ہے وہ حق ہے۔

تقریر وتشریح قولہٗ وَلِهٰذِهِ الْاَسَامِيْ اَضْدَادٌ تُقَابِلُهَا- مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ تقسیم ثانی کے اقسام اربعہ مذکورہ (الظاہر والنص والمفسر والمحکم) کی مزید تبیین وتوضیح کے لئے اِن کے متقابلات (الخفی والمشکل والمجمل

والمتشابہ) کا ذکر فرماتے ہیں بربنار "الاشیاء تبین باضدادھا" تو فرمایا کہ اِن اقسام کے لئے اضداد ہیں جو ان کے مقابل ہیں- جس طرح یہ اقسام اصل ظہور کے تحقق کے بعد مراتب ظہور میں متفاوتہ ہیں اسی طرح اِن کے اضداد (خفی۔ مشکل۔ مجمل۔ متشابہ) اصل خفاء کے ثبوت کے بعد مراتب خفاء میں متفاوتہ ہیں- تو خفی، ظاہر کا مقابل ہے اور مشکل، نص کا اور مجمل، مفسر کا اور متشابہ، محکم کا مقابل ہے- اور یہاں ضد سے مراد وہ چیز ہے جو شئی کا مقابل ہو اور اس کے ساتھ ایک محل میں اور ایک زمانہ میں ایک جہت سے جمع نہ ہو سکے اور تقابل کا لغوی معنی تباین ہے اور تقابل اصطلاح میں اُن دو چیزوں کی نسبت کو کہتے ہیں کہ ایک محل میں ایک زمانہ میں ایک جہت سے دونوں کا وجود محال ہو جیسے سواد اور بیاض میں تقابل ہے- اور تقابل چار قسم ہے- اوّل- التضایف- ثانی- التضاد- ثالث- العدم والملکہ- رابع- الایجاب والسلب- اس لئے کہ متقابلین دونوں وجودی ہوں گے یا ایک وجودی اور دوسرا عدمی ہوگا (وجودی سے مراد وہ چیز ہے کہ جس کے مفہوم کا جزء سلب نہ ہو خواہ وہ موجود ہو جیسے سواد یا معدوم جیسے عنقاء اور عدمی سے وہ چیز مراد ہے کہ جس کے مفہوم کا جزء سلب ہو خواہ وہ موجود ہو جیسے عمی یا معدوم جیسے لاشئی) اگر دونوں وجودی ہوں پھر ان میں سے ہر ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل پر موقوف ہے بایں طور کہ ہر ایک دوسرے کی تعریف میں ماخوذ ہو یا ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل پر موقوف نہیں ہوگا بایں طور کہ کوئی ایک دوسرے کی تعریف میں ماخوذ نہیں ہوگا- پس اگر اوّل ہے تو یہ تقابل تضایف ہے جیسے اب وابن (اب کا معنی من لہ ابن اور ابن کا معنی من لہ اب) اور اگر ثانی ہو تو یہ تقابل تضاد ہے جیسے سواد اور بیاض کہ ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے کی تعریف میں ماخوذ نہیں ہے اس لئے کہ البیاض کا معنی ہے لون مفرق للبصر اور السواد کا مفہوم ہے لون قابض للبصر- اور اگر ثانی ہو تو پھر وجودی کے ساتھ عدمی کا محل متصف ہو سکتا ہے خواہ عدمی کا محل بعینہٖ متصف ہو سکتا ہے یا اس کی نوع یا جنس قریب یا جنس بعید جیسے علم وجہل اور بصر وعمی ان میں وجودی کو ملکہ اور عدمی کو عدمِ ملکہ کہتے ہیں اور اگر عدمی کے محل کا وجودی کے ساتھ متصف ہونا محال ہو تو یہ تقابل ایجاب وسلب ہے جیسے انسان ولا انسان- اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "الاسامی" سے مراد اِن کے مسمّیات ہیں یعنی ان اقسام اربعہ (الظاہر والنص والمفسر والمحکم) کے مسمّیات کے اضداد ہیں جو اِن کے متقابلات ہیں- اب یہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا کہ تقابل تو ان اسامی کے مسمّیات اور ان اضداد کے مسمّیات کے درمیان ہے نہ کہ ان اسامی اور اضداد کے اسامی کے درمیان- اور یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اضداد کو اپنے قول "تقابلھا" کے ساتھ موصوف کیا ہے باوجودیکہ ضد ہر شئی کی اُس کا مقابل ہی ہوتا ہے- یا تو اس امر پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ ارباب اصول کی اصطلاح میں ضد اور تقابل میں ترادف ہے اگرچہ اہلِ منطق کی اصطلاح میں تقابل

ضدیت سے عام ہے۔ اور یہ توجیہ اس بناء پر ہے کہ خفاء امر وجودی ہو بایں طور کہ خفی کی یہ تعریف کی جائے۔ ماخفی المراد منہ الخ جیساکہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے تصریح فرمائی ہے۔ اور یا اس امر پر تنبیہ فرمائی ہے کہ اضداد (ای الضد ۱۲) سے مراد تقابل ہے خواہ وہ وجودیین کے درمیان ہو یا عدمی اور وجودی کے درمیان ہو اور یہ توجیہ اس بناء پر ہے کہ خفاء عدمی ہو جیساکہ بعض نے کہا ہے کہ خفاء "عدم ظہور" ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے تقسیم ثانی کے اقسام مذکورہ کے ہی متقابلات بیان فرمائے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ باقی تقسیمات کے اقسام میں سے بعض، بعض کے مقابل ہے جیسے تقسیم اوّل کے اقسام میں سے خاص، عام کی ضد ہے اور اس کا مقابل ہے اور ماؤل تاویل کے بعد مشترک کی ضد ہے اسی طرح تقسیم ثالث اور رابع کے اقسام ایک دوسرے کے مقابل اور ضد ہیں تو اِن تقسیمات کے اقسام کے متقابلات بیان کرنے کی حاجت نہیں ہے بخلاف تقسیم ثانی کے کیونکہ اس کے اقسام ظہور میں مشترک ہیں اور ایک دوسرے کا ضد نہیں ہیں (علی رأی القدماء) اِسی بناء پر تقسیم ثانی کو "بیانِ مقابل" کے ساتھ خاص کیا۔ اس مقام پر بعض محققین نے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ پر ایک اعتراض کیا ہے جس کو صاحب "المولوی الحسامی" نے ذکر کر کے جواب دیا ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ خفاء کے اقسام (خفی۔ مشکل۔ مجمل۔ متشابہ) تقسیم ثانی میں مندرجہ ہیں یا کہ تقسیم خفاء تقسیم برأسہ ہے اگر یہ اقسام تقسیم ثانی میں مندرجہ ہیں تو پھر مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے لئے مناسب یہ تھا کہ فرماتے القسم الثانی فی وجوہ البیان بذلک النظم وھی ثمانیہ۔ یعنی تقسیم ثانی کے آٹھ اقسام میں چار باعتبار ظہور کے اور چار باعتبار خفاء کے۔ اور اگر یہ تقسیم برأسہ ہے تو پھر تقسیمات خمسہ ہوں گی حالانکہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ خود فرما چکے ہیں کہ "اقسام النظم والمعنی اربعۃ" لہٰذا اِس صورت پر تقسیمات کی اربعۃ میں حصر باطل ہے۔ الجواب خفاء کے اقسام تقسیم ثانی میں مندرجہ نہیں ہیں اور تقسیمات کی اربعۃ میں حصر بھی درست ہے۔ کیونکہ یہاں اُن تقسیمات کا بیان ہے جن کے ساتھ اربابِ اصول کی غرض متعلق ہوتی ہے یعنی جن کے ساتھ احکام شرع کی معرفت کا تعلق ہے۔ اور تقسیم خفاء کے ساتھ احکام شرع کی معرفت کا تعلق نہیں ہے کیونکہ احکام شرع کی معرفت کا تعلق ظہور سے ہوتا ہے نہ کہ خفاء سے۔ پھر اس جواب پر یہ اشکال ہوا۔ کہ جب اِس تقسیم کے ساتھ احکام شرع کی معرفت کا تعلق نہیں ہے تو پھر ان کو کُتب اصول فقہ میں کیوں ذکر کرتے ہیں تو اِس کا جواب دیا کہ جب اِن کی خفاء زائل ہو جائے تو یہ اقسام اقسام ظہور کی طرف راجع ہوتے ہیں اَب ان کے ساتھ بھی احکام شرع کی معرفت متعلقہ ہوگی۔ اس جواب پر پھر یہ اعتراض ہوا کہ یہ بات خفی۔ مشکل۔ مجمل میں تو مسلم ہے کہ بیان کے بعد ان کی خفاء زائل ہو جاتی ہے اور اقسام ظہور کی طرف راجع ہوتے ہیں لیکن متشابہ میں تسلیم نہیں کیونکہ المتشابہ لابیان لہ فی الدنیا کہ اس کے لئے دنیا میں بیان نہیں ہوتا اور آخرت میں ہوا

تو وہاں اس کے ساتھ احکام شرع کا ثبوت نہیں ہوگا۔ پھر صاحب المولوی اِس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان اقسام کو صرف تقسیم ثانی کے اقسام اربعہ (الظاہر والنص والمفسر والمحکم) کی تبیین و توضیح کے لئے کُتب اصول فقہ میں ذکر کیا جاتا ہے بربناء الاشیاء تعرف باضدادھا۔

فائدہ۔ اِس مقام پر یہ وہم نہ کیا جائے کہ جب تقسیم خفاء تقسیم ظہور کا مقابل ہے تو پھر جس طرح تقسیم ثانی کے اقسام (ظاہر۔ نص۔ مفسر۔ محکم) متقدمین کے نزدیک متباینۃ بحسب المفہوم و متداخلۃ بحسب الوجود ہیں۔ اور متاخرین کے نزدیک متباینۃ بحسب المفہوم والوجود ہیں۔ اسی طرح تقسیم خفاء کے اقسام (خفی و مشکل و مجمل و متشابہ) میں بھی اختلاف ہوگا۔ اس لئے کہ تقسیم خفاء کے اقسام اپنے مفہوم اور مصداق دونوں کے اعتبار سے متقدمین اور متاخرین تمام کے نزدیک متباینۃ ہیں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ بیان وجہ الحصر فی الاربعۃ۔ خفاء نفسِ صیغۃ کے سبب ہوگی یا کسی عارض کے سبب سے ثانی کا نام خفی ہے اور اگر اوّل ہے تو اِس کی مراد عقل سے معلوم ہوگی یا نہیں اوّل کا نام مشکل ہے اور اگر ثانی ہے تو پھر اس کی مراد نقل سے معلوم ہوگی یا نہیں اوّل کا نام مجمل ہے اور ثانی کا نام متشابہ ہے۔ پس یہ اقسام آپس میں مفہوماً اور مصداقاً متباینۃ ہیں بلا خلاف۔

قولہ۔ فضد الظاھر الخفی وھو ما خفی المراد منہ بعارض غیر الصیغۃ لاینال الا بطلب۔ اب مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ متقابلات کا تفصیلاً ذکر فرماتے ہیں کہ الظاہر کی ضد الخفی ہے اور خفی وہ کلام ہے جس کی مراد کسی ایسے عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہو جو صیغۃ کا غیر اور صیغۃ کے علاوہ ہو پس خفی کی مراد بغیر طلب کے حاصل نہیں ہو سکتی یعنی خفی اُس کلام کا نام ہے جس کی مراد ایسے عارض کے سبب پوشیدہ ہو جس کا منشا صیغۃ کا غیر ہے اور نفسِ صیغۃ کے سبب کوئی خفاء نہیں بلکہ صیغۃ کلام تو اپنے معنی لغوی کے اعتبار سے ظاہر الدلالۃ ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "بعارض غیر الصیغۃ" اس سے مشکل۔ مجمل۔ متشابہ خارج ہو گئے اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "لاینال الا بطلب" یہ قید احترازی نہیں ہے بلکہ یہ واقع کا بیان ہے اور خفاء کے لئے تاکید ہے۔ فلا ایراد ولا اعتراض۔ تنبیہ۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "بعارض غیر الصیغۃ" میں "غیر الصیغۃ" بالجر عارض کی صفت کاشفہ ہے یا اس سے بدل ہے۔ پس "غیر الصیغۃ" اس کا عین ہوگا تو اَب اس عبارت میں نہ کوئی مسامحۃ ہے اور نہ کوئی اشکال ہو سکتا ہے۔ ہاں "غیر الصیغۃ" عارض کی صفت موسسہ نہیں ہو سکتی اِس لئے کہ "بعارض غیر الصیغۃ" کے ساتھ مشکل۔ مجمل۔ متشابہ سے احتراز کیا گیا ہے اَب اگر اِس کو صفت موسسہ قرار دیا جائے تو اِس سے یہ بات سمجھی جائے گی کہ خفی میں جو خفاء ہے وہ ایسے عارض کے سبب سے ہے جو غیر الصیغۃ ہے اور مشکل و مجمل و متشابہ

میں خفاء ایسے عارض کے سبب سے ہے جو صیغہ ہے اور اس کا فساد ظاہر ہے کیونکہ صیغہ پر عارض کا اطلاق صحیح نہیں ہے۔

سوال - جب خفی، ظاہر کی ضد ہے تو پھر چاہیے تھا کہ جس طرح الظاہر میں ظہور نفس صیغہ کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ خفی میں بھی خفاء نفس صیغہ کے اعتبار سے ہو کیونکہ تقابل میں اتحاد شرط ہے۔ جواب - خفی کو ظاہر کی ضد مرتبہ کے اعتبار سے قرار دیا گیا ہے جس طرح ظاہر میں ظہور کا ادنیٰ درجہ ہے اسی طرح خفی میں خفاء کا ادنیٰ مرتبہ ہے اگر خفی میں خفاء نفس صیغہ کے اعتبار سے ہو اور خفی کی تعریف یوں کی جائے: "الخفی وھو ما خفی المراد منہ بنفس الصیغۃ" تو یہ خفاء ادنیٰ مرتبہ سے زائد ہوگی اب اس کا نام مشکل اور مجمل ہوگا۔ نہ کہ خفی پس یہ اُس ظاہر کے مقابل نہ ہوگا جس میں ادنیٰ مرتبہ کا ظہور ہے تو پھر ضروری تھا کہ خفی میں خفاء ایسے عارض کے سبب سے ہو جو غیر الصیغہ سے ناشی ہو۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ظاہر کی ضد خفی ہے اور خفی اُس کلام کو کہتے ہیں جس کی مراد ایسے عارض کے سبب سے پوشیدہ ہو جو نفس الصیغہ کے علاوہ اور اس کے ماسوا سے ناشی ہو اور صیغۂ کلام اپنے معنی لغوی کے اعتبار سے ظاہر الدلالۃ ہو۔ پس اس کی مراد بغیر طلب کے حاصل نہیں ہوگی یہ اُس شخص کی طرح ہوگیا جو اپنا لباس اور ہیئت بدلے بغیر کوئی حیلہ بنا کر چھپ گیا ہو۔ اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ کتاب اللہ تعالیٰ سے خفی کی مثال آیت سرقہ ہے۔ اور وہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد مبارک ہے۔ "والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما" اور جو مرد یا عورت چور ہو تو اُن کا ہاتھ کاٹو۔ یہ آیت مبارکہ ہر چور کے ہاتھ کاٹنے کے وجوب میں ظاہر ہے اور طرار (جیب تراش) اور نباش (کفن چور) کے بارے میں خفی ہے کیونکہ یہ دونوں اہلِ لسان کے عرف میں سارق کے علاوہ دوسرے نام سے مخصوص اور معروف ہیں جیب تراش کو طرار اور کفن چور کو نباش کہتے ہیں اور عرف میں ان دونوں پر سارق کا اطلاق نہیں کیا جاتا پس ہم نے نظر یعنی تامل کیا تو تامل کے بعد معلوم ہوا کہ جیب تراش کو سارق کے علاوہ دوسرے نام سے مخصوص و موسوم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں سرقہ کے معنی کی زیادتی ہے کیونکہ سرقہ کا معنی ہے عاقل و بالغ کا ایسے مال کو جو محترم اور قابلِ حفاظت ہو پوشیدہ طریقہ سے لے لینا اور طرار (جیب تراش) ایسے شخص کا مال چوری کرتا ہے جو بیدار ہوتا ہے اور اپنے مال کی نگہبانی اور حفاظت کا قصد کرتا ہے اس طور پر کہ یہ جیب تراش اس شخص کو اپنی تدبیر سے غفلت میں ڈال دیتا ہے اور مال لے جاتا ہے لہٰذا طرار میں معنی سرقہ کی زیادتی پائی گئی۔ اور نباش دوسرے نام سے اس لئے مخصوص و معروف ہے کہ اس میں سرقہ کے معنی کی کمی ہے کیونکہ یہ مردے کا مال چوری کرتا ہے جو مال کی حفاظت کا قصد نہیں رکھتا تو طرار کے لئے قطع ید کا وجوب بالدلالۃ ثابت ہوگیا جس طرح حرمۃ الضرب والشتم بدلالۃ قولہ تعالیٰ "ولا تقل لھما اف" سے ثابت ہوا ہے بوجہ اس کے کہ ضرب اور شتم زیادۃ اذیٰ پر مشتمل ہوتے ہیں۔ اور نباش کے لئے قطع ید کا وجوب ثابت نہیں

ہوگا۔ کیونکہ اس میں معنی سرقہ کی کمی ہے۔ فوجد الشبہۃ فلم نوجب الحد وھو القطع لان الحد ودتندرئ بالشبہات

قولہٗ وحکمہ النظر فیہ لیعلم ان اختفائہ لمزیتہ او نقصان فیظہر المراد منہ - اور خفی کا حکم یہ ہے کہ اِس میں نظر کی جائے یعنی یہاں تک نظر کی جائے کہ یہ معلوم ہو جائے کہ خفاء کا سبب کیا ہے آیا یہ خفاء اِس سبب سے ہے کہ اس میں ظاہر سے زیادہ معنی ہیں یا اس سبب سے کہ اِس میں کم معنی ہیں پس اِس وقت مراد ظاہر ہو جائے گی۔ تو زیادتی کی صورت میں وہی حکم لگایا جائے گا جو ظاہر سے معلوم ہو اور نقصانِ معنی کی صورت میں حکم نہیں لگایا جائے گا۔ پس جب ہم نے آیت سرقہ میں نظر کی تو ہم نے طرار میں اختصاص کو زیادۃ معنی کی وجہ سے پایا تو ہم نے کہا کہ یہ (طرار) آیت سرقہ کے تحت داخل ہے اور ہم نے نباش میں اختصاص نقصان معنی کی وجہ سے پایا تو ہم نے کہا کہ یہ (نباش) آیت سرقہ کے تحت داخل نہیں ہے لہٰذا طرار کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور نباش کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

قولہٗ وضد النص المشکل - المشکل یہ مزید سے اسم فاعل ہے۔ اور یہاں اِس سے مجازاً مجرد کا اسم فاعل مراد ہے یعنی الداخل فی الاشکال ای الداخل فی الامثال والاقران۔ اور مزید سے مجازاً مجرد کا قصد کرنا شائع ذائع ہے۔ من قبیل ذکر الکل وارادۃ الجزء لان المجرد جزء المزید۔ جیسے کہا جاتا ہے احرم ای دخل فی الحرم واشتی ای دخل فی الشتاء واصبح ای دخل فی الصبح وامسٰی ای دخل فی المساء۔

قولہٗ وھو ما لاینال المراد منہ الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے مشکل کی تعریف بیان فرماتے ہیں کہ مشکل وہ کلام ہے جس کی مراد اُس وقت حاصل ہوگی کہ طلب کرنے کے بعد تامل کیا جائے اس لئے کہ وہ اپنے امثال میں داخل ہوگیا ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "لدخولہ فی اشکالہ" یہ سببِ خفاء اور اس بات کی طرف اِشارہ ہے کہ مشکل میں خفی سے زیادہ خفاء ہے۔ اِس لئے کہ جو اپنے امثال میں داخل ہو اُس میں بالنسبت اُس کے جو اپنے امثال میں داخل نہ ہوا ہو زیادہ خفاء ہوتی ہے اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے اِسی قول سے مشکل کے ماخذِ اشتقاق کی طرف اشارہ ہے یعنی اِس کے ماخذِ اشتقاق کے معنی کی طرف اشارہ ہے کہ مشکل کا ماخذِ اشتقاق "اشکال بمعنی الدخول" ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ مشکل وہ کلام ہے جس میں خفی سے زیادہ خفاء ہو۔ اِس لئے کہ اِس میں "حصول خفاء" نفس صیغہ اور اِس کے مفہوم وضعی کے اعتبار سے ہوتا ہے بوجہ اِس کے کہ یہ اپنے امثال و اقران میں داخل ہو جاتا ہے بایں سبب کہ یہ معانی متعددۃ کا احتمال رکھتا ہے جن میں سے ہر ایک کا ارادہ ممکن ہوتا ہے اور اسی لئے اِس میں طلب کے بعد تامل کی محتاجی ہوتی ہے پس مشکل اُس رجل کی طرح ہے جو اپنا لباس اور اپنی حیثیت بدل کر لوگوں میں

گھل مل جائے اور خفی اس رجل کی طرح ہے جو اپنا لباس اور صورت بدلے بغیر کوئی حیلہ بنا کر چھپ گیا ہو۔ پس جب مشکل میں خفی سے زیادہ خفاء ہے تو یہ نص کے مقابل ہو گیا کیونکہ نص میں ظاہر سے زیادہ ظہور ہوتا ہے۔

قولہ **وحکمہ التأمل فیہ بعد الطلب** الخ اور مشکل کا حکم یہ ہے کہ اُسے سنتے ہی سامع اس بات کا اعتقاد کرے کہ اس کلام سے جو کچھ اللہ تعالیٰ کی مراد ہے وہ حق ہے اس کے بعد الفاظ کے معانی اور محتملات کو طلب کیا جائے بایں طور کہ نظر کی جائے کہ لفظ کس کس معنی میں مستعمل ہوتا ہے پھر تأمل کیا جائے یعنی اُن قرائن (سباق و سیاق) میں نظر کی جائے کہ مراد و مطلوب اپنے غیر سے ممتاز ہو جائے اور یہ معلوم ہو جائے کہ یہاں معانی متعددہ میں سے کونسا معنی مراد ہے۔ یہاں تک کہ مراد حاصل ہو جائے۔ اور مشکل کی مثال اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد مبارک ہے: نسآؤکُم حرثٌ لَّکُم فأتُوا حرثَکُم اَنّٰی شئتُم۔ کلمہ اَنّٰی مشکل ہے کبھی یہ من این کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جیسے اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک میں "اَنّٰی لکِ ھٰذا" (یہ ترے پاس کہاں سے آیا ہے) اور کبھی یہ کیف کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد "اَنّٰی یکون لی غلام" "میرے ہاں لڑکا کیسے ہو سکتا ہے) میں اب اس ارشاد "نسآؤکم حرث لکم فاتوا حرثکم اَنّٰی شئتم" میں اَنّٰی اِن دونوں معنوں میں سے ہر ایک کا احتمال رکھتا ہے۔ اگر انّٰی "من این" کے معنی میں ہو تو پھر یہاں مکان میں تعمیم ہو گی۔ تو اب یہ معنی ہوں گے کہ تمہاری عورتیں تمہارے لئے کھیتیاں ہیں تو آؤ اپنی کھیتیوں کو جس جگہ سے بھی چاہو۔ آگے (قبل) سے یا پیچھے (دبر) سے اس معنی کی بناء پر اپنی بیوی سے لواطت حلال ہو گی اور اگر "اَنّٰی" کیف کے معنی میں مستعمل ہو تو اب کیفیت میں تعمیم ہو گی تو اب معنی یہ ہو گا کہ تمہاری عورتیں تمہارے لئے کھیتیاں ہیں تو آؤ اپنی کھیتیوں کو جس طرح چاہو کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر یا لیٹ کر۔ پس جب ہم نے تأمل کیا آیت مبارکہ میں لفظ حرث میں نظر کی تو ہمیں معلوم ہوا کہ یہاں اَنّٰی کا دوسرا معنی مراد ہے یعنی اَنّٰی بمعنی کیف ہے کیونکہ دبر حرث یعنی کھیتی کی جگہ نہیں بلکہ وہ تو فرث "گندگی" کی جگہ ہے اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد: فاتوھُنّ من حیث امرکم اللہ (تو ان کے پاس جاؤ جہاں سے تمہیں اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے) اس کی تائید کر رہا ہے کیونکہ اگر مکان کی تعمیم مراد ہو تو پھر فاتوھُنّ کو اپنے قول من حیث امرکم اللہ سے مقید کرنے کا کیا فائدہ ہے فتأمل ولا تکن مع الغادین چونکہ مشکل کی مثال مذکور مشہور پر یہ اعتراض تھا کہ اِس بناء پر انّٰی "تأمل اور ظہور مراد" سے پہلے مشترک کے قبیل سے ہو گا۔ اور تأمل و ظہور مراد کے بعد من قبیل المؤول یا من قبیل المفسّر ہو گا تو پھر مشکل کوئی مستقل اور علیحدہ قسم نہ ہوئی اِسی لئے بعض محققین نے مشکل کی ایک اور مثال بیان فرمائی ہے جیسا کہ حضرت علامہ نظام الدین الشاشی نے مشکل کی مثال بیان فرماتے ہوئے فرمایا ونظیرہٗ فی الاحکام حلَفَ لا یَأتَدِمُ فَاِنّہٗ ظاھِرٌ

فی الخل والدبس فانما ھو مشکل فی اللحم والبیض والجُبُن حتّٰی یطلب فی الایتدام ثم یتامّل ان ذٰلک المعنی ھل یوجد فی اللحم والبیض والجبن ام لا۔ یعنی مشکل کی مثال احکام شرعیۃ میں یہ ہے کہ ایک شخص نے قسم کھائی کہ میں سالن نہیں کھاؤں گا۔ یہ کلام سرکہ اور شہد میں ظاہر ہے اگر اس نے سرکہ یا شہد سے روٹی کھائی تو یہ حانث ہو جائیگا اور یہ کلام گوشت (بھنا ہوا) اور انڈے اور پنیر میں مشکل ہے اب ایتدام کا معنی طلب کیا جائے گا پھر اس میں تأمل ہو گا یہاں تک کہ مراد حاصل ہو جائے۔ تو اِدام عربی میں ہر اُس چیز کو کہتے ہیں جو مستقل طور پر عادۃً نہ کھائی جائے بلکہ روٹی کے ساتھ تبعاً کھائی جائے اب اِس معنی میں تأمل کیا کہ آیا یہ معنی گوشت انڈے اور پنیر میں پایا جاتا ہے یا کہ نہیں تو تأمل کے بعد معلوم ہوا کہ ان تینوں چیزوں میں یہ معنی متحقق نہیں ہوتے لہٰذا وہ شخص گوشت۔ انڈے۔ پنیر کھانے سے حانث نہیں ہو گا۔ حضرت امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک اِدام اُس چیز کو کہتے ہیں جو تبعاً روٹی کے ساتھ کھائی جائے اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ وہ چیز ایسی ہو کہ اُس میں روٹی ڈوب کر رنگین ہو جائے اس لئے کہ یہ "مُوَادمۃ" سے ماخوذ ہے جس کا معنی موافقت ہے اور موافقت اسی صورت میں ہو سکتی ہے جبکہ یہ خوب مل جائے اِس معنی کے اعتبار سے بھنا ہوا گوشت۔ اور انڈے اور پنیر۔ اِدام میں داخل نہ ہوں گے اور وہ شخص اِن کے کھانے سے حانث نہیں ہو گا۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اور امام ابویوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ سے بھی ایک روایت یہی ہے کہ اِدام اُس چیز کو کہتے ہیں جو چیز اکثر روٹی کے ساتھ کھائی جائے اور چونکہ اِن چیزوں میں یہ معنی پایا جاتا ہے لہٰذا ان چیزوں کے کھانے سے وہ شخص حانث ہو جائے گا۔

قولہ **وضد المفسر المجمل وھو ما ازدحمت فیہ المعانی فاشتبہ المراد بہ اشتباھًا لا یدرک الا ببیانٍ من جھۃ المجمل کآیۃ الربوا۔** المجمل، اجمل الامر ابھمہ (اُس نے امر کو چھپایا) سے ماخوذ ہے۔ چونکہ مفسّر میں کمال ظہور ہوتا ہے کہ یہ سوائے نسخ کے نہ تاویل کا احتمال رکھتا ہے اور نہ تخصیص کا اسی طرح مجمل میں کمال خفاء ہوتا ہے کہ اس کی مراد عقل سے معلوم نہیں ہو سکتی بلکہ متکلم مجمل کے بیان سے ہی معلوم ہوتی ہے لہٰذا مجمل، مفسّر کا ضد اور مقابل ہوا۔ پس مجمل اُس رجل مسافر کی طرح ہے جو اپنے وطن سے نکل کر دوسرے لوگوں میں مل جائے تو اس رجل کی پہچان اُس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک لوگوں سے اُس کے بارے استفسار نہ کیا جائے۔ تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ المجمل کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ المجمل وہ لفظ ہے جس میں معانی کا ازدحام "توارد" ہو کہ اس ازدحام یعنی توارد کے سبب مراد اس قدر مشتبہ ہو گئی ہو کہ وہ صرف متکلم مجمل کے بیان سے ہی معلوم ہو سکتی ہے۔ اعلم۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول المعانی سے مراد

مفہومات لفظ ہیں خواہ وہ اعیان ہوں یا اعراض اور وہ مراد نہیں ہے جو جوہر کا مقابل ہوتا ہے۔ باقی المعانی جمع ہے اور یہاں اس سے مراد مافوق الواحد ہے تاکہ حد میں وہ داخل ہو جائے جو دو معنوں میں مشترک ہو اور ترجیح کا دروازہ بند ہو۔ بہرحال مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "وھو ما ازدحمت فیہ المعانی" بمنزلہ جنس ہے۔ اس میں خفی۔ مشترک۔ مشکل داخل ہو گئے اور ماتن رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "فاشتبہ المراد بہ ای بسبب الازدحام" "اشتباھًا" سببِ اشتباہ کا بیان ہے۔ اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "لا یدرک" "المراد" "الا ببیان من جہۃ المجمل" یہ بمنزلہ فصل ہے اِس سے خفی، مشترک، مشکل خارج ہو گئے اس لئے کہ خفی کی مراد صرف طلب سے اور مشترک و مشکل کی مراد طلب پھر تأمل سے حاصل ہو جاتی ہے ان میں سے کسی کی مراد کے لئے بیانِ متکلم کی حاجت نہیں ہوتی اور مجمل کے لئے بیانِ متکلم کی حاجت ہوتی ہے اور "البیان اللاحق بالمجمل" کبھی شافی قطعی ہوتا ہے اور کبھی شافی ظنی اور کبھی یہ بیان غیر شافی ہوتا ہے۔ اگر "البیان اللاحق بالمجمل" شافی قطعی ہو جس طرح "الصلوٰۃ والزکوٰۃ" اللہ تعالیٰ کے اِس ارشاد مبارک "واقیموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ" میں مجمل ہے کیونکہ "الصلوٰۃ" کا لغوی معنی دعاء ہے اور معلوم نہیں کہ یہاں کونسی دعاء مراد ہے تو اُمّت نے حضور پُرنور صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم سے استفسار کیا تو حضور پُرنور صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم نے اپنے فعل مبارک سے اس کا تشفی بخش از اوّل تا آخر بیان فرما دیا" تو یہ مجمل مفسر ہو جاتا ہے۔ اسی طرح لفظ الزکوٰۃ مجمل ہے اس کا لغوی معنی "نماء" ہے یعنی بڑھنا" لیکن یہ معنی یہاں مراد نہیں تو حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کی مکمل وضاحت فرما دی حضور پُرنور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ "ھاتوا ربع عشر اموالکم" اور "لیس علیکم فی الذھب شئ حتی یبلغ عشرین مثقالاً ولیس علیک فی الفضۃ شئ حتی یبلغ مائتی درھم" اور اسی طرح حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ارشادات سوائم کے بارے میں ہیں تو یہ مجمل اب مفسر بن جاتا ہے اور اگر بیانِ متکلم شافی ظنی ہو "جس طرح بیانِ مقدار مسح۔ حدیث حضرت مُغیرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ" تو یہ مجمل مؤوّل ہو جاتا ہے۔ اور اگر بیانِ متکلم شافی نہ ہو تو پھر یہ مجمل مشکل ہو جائے گا، تو اب اِس کا حکم مشکل کا سا حکم ہو گا اور وہ یہ کہ طلب کے بعد تأمل سے مراد حاصل ہو گی جیسے اللہ تعالیٰ کے ارشاد "وحرم الربوا" میں کلمۃ "ربٰو" مجمل ہے اور اس کا معنی مطلق زیادتی ہے اور مطلق زیادتی یہاں مراد نہیں ہے۔ کیونکہ بیع بھی تو زیادتی کے لئے مشروع ہے اگر مطلق زیادتی حرام ہو تو پھر بیع کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا تو پھر حضور پُرنور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے ارشاد مبارک "الحنطۃ بالحنطۃ والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح والذھب بالذھب والفضۃ بالفضۃ مثلاً بمثلٍ یدًا بیدٍ والفضل ربٰوا" سے اس کا بیان فرمایا

لیکن یہ بیان شافی نہیں ہے کیونکہ اس بیان سے ربٰو کے تمام اقسام کے بارے معلوم نہیں ہوا بلکہ صرف اشیاء ستّہ مذکورہ کے بارے وضاحت ہوئی ہے "ولذا انعقد الاجماع علی ان الربوا غیر مقتصر علیھا" اب اس تحریم کے سبب کے اوصاف تلاش کئے تاکہ ان اشیاء ستّہ مذکورہ کے ماوراء اشیاء کا حال معلوم ہو جائے۔ پس حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ نے قدر اور جنس کو علّت قرار دیا اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اتحادِ جنس کے علاوہ مطعومات میں طعم اور اثمان میں ثمنیت کو بھی علّت قرار دیا اور حضرت امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اتحادِ جنس کے علاوہ اقتیات اور ادخار کو بھی علّت قرار دیا ہے بہرحال اشیاء ستّہ مذکورہ میں ربٰو مؤوّل ہو گیا اور اِن اشیاء ستّہ کے غیر میں یہ مشکل ہو گیا۔ چونکہ حضور پُرنور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بیان شریف سے صرف اشیاء ستّہ مذکورہ کے ربٰو کے بارے حکم معلوم ہوا ہے (بربناء حکمت) اور اِن کے غیر "اشیاء" کے بارے حکمِ ربٰو معلوم نہیں ہوا اسی لئے حضرت عمر فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا کہ حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے وصال فرمایا اور ہمیں ابوابِ ربٰو کے بارے کوئی شافی بیان ارشاد نہیں فرمایا یعنی حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے صراحۃً کوئی ضابطہ کلیہ بیان نہیں فرمایا جس سے ماسوائے اشیاء ستّہ مذکورہ کے بارے ربٰو کا حکم معلوم ہو جائے۔

واعلم۔ المجمل کی تعریف پر ایک اشکال ہے جس کے بیان سے پہلے تمہیدًا یہ امر ذہن نشین رہے کہ المجمل تین قسم ہے الاوّل وہ ہے کہ جس میں اجمال باعتبار وضع کے ہو جس طرح لفظ مشترک جبکہ اس کے معانی میں سے کسی ایک کی ترجیح کا دروازہ بند ہو سبھی المتساویۃ الاقدام ہوں۔ الثانی وہ ہے کہ جس میں اجمال باعتبار غرابت لفظ کے ہو "من غیر اشتراک فیہ کے" جیسے لفظ ھلوع اللہ تعالیٰ کے اِس ارشاد مبارک "ان الانسان خلق ھلوعًا" میں پھر اللہ تبارک وتعالیٰ نے اِس کو اپنے ارشاد مبارک "اذا مسّہ الشر جزوعًا واذا مسّہ الخیر منوعا" سے بیان فرما دیا کہ ھلوع کا معنی اور اس کی مراد یہ ہے کہ انسان پیدائشی طور پر نہایت ہی حریص ہے قلیل الصبر ہے جب اِس کو کوئی شر یعنی فقر۔ مرض لاحق ہو تو یہ بے قرار ہو جاتا ہے اور بے صبری کا اظہار کرتا ہے اور جب کوئی بھلائی (الصحت والغناء) پہنچتی ہے تو طاعت سے روگردانی کرتا ہے اور الامساک میں مبالغہ کرتا ہے الثالث وہ ہے کہ جس میں اجمال بایں طور ہو کہ متکلم نے اِس کے ظاہر معنی سے اُس معنی کی طرف انتقال کیا ہے جو غیر معلوم ہے جیسے "الصلوٰۃ والزکوٰۃ والربٰوا" میں۔ اب اِس تمہید کے بعد جاننا چاہیے کہ اس تعریف پر یہ اشکال ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے المجمل کی جو تعریف فرمائی ہے وہ تو صرف اجمال کی قسم اوّل پر صادق آتی ہے کیونکہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "وھو ما ازدحمت فیہ المعانی" اور یہ اسی اجمال کو شامل ہے جو باعتبار وضع کے ہو کہ اس

میں ہی معانی کا ازدحام ہوتا ہے جیسا کہ لفظ مشترک جبکہ اس کے معانی میں سے کسی کو بھی دوسرے پر کسی وجہ سے ترجیح نہ ہو اور ترجیح کا دروازہ بالکل بند ہو۔ اور باقی دو قسموں میں ازدحام معانی نہیں ہوتا ہے لہٰذا یہ تعریف آخیرین کو شامل نہیں ہوگی۔ تو بعض محققین نے اس اشکال کا ازالہ یوں فرمایا ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "ازدحمت" میں ازدحام سے مراد عام ہے خواہ باعتبار وضع کے ہو جیسا کہ لفظ مشترک میں ہوتا ہے یا باعتبار غرابت لفظ کے ہو اور یا پھر باعتبار ابہام متکلم کے ہو اس لئے کہ قسم ثانی اور ثالث میں گو حقیقۃً تو ازدحام (توارد) معانی نہیں ہوتا ہے لیکن تقدیراً موجود ہے بایں طور کہ جب اس میں مراد معلوم نہیں ہوتی تو ذہن کبھی ایک معنی کی طرف منتقل ہوتا ہے اور کبھی دوسرے معنی کی طرف پس اس طرح ازدحام معانی ثابت ہوگیا۔ اور صاحب التامی اس کو تکلّف قرار دے رہے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اولیٰ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "ما ازدحمت فیہ المعانی" یہ مجمل کی حد میں زائد ہے اور حد صحیح یہ ہے المجمل وھو ما اشتبہ المراد بہ اشتباھًا لا یدرك الا بالاستفسار۔ کہ مجمل وہ کلام ہے جس کی مراد اس قدر مشتبہ ہو کہ وہ سوائے استفسار کے معلوم نہ ہو سکے۔

قولہ وحکمہٗ التوقف فیہ علی اعتقاد حقیّۃ المراد بہ الی ان یاتیہ البیان۔ یعنی مجمل کا حکم یہ ہے کہ اس میں عمل کے حق میں توقف کیا جائے یہاں تک کہ اس کو بیان لاحق ہو جائے مع اس اعتقاد کے کہ اس سے جو مراد ہے وہ حق ہے۔

قولہ وضد المحکم المتشابہ الخ اور محکم کی ضد متشابہ ہے۔ بایں وجہ کہ جس طرح محکم میں نہایت درجہ کا ظہور اور قوّت ہوتی ہے کہ اس میں نسخ کا بھی احتمال نہیں ہوتا اسی طرح متشابہ میں نہایت درجہ کا خفاء ہوتا ہے کہ اس کے بیان کی اُمید ہی منقطع ہو چکی ہوتی ہے لہٰذا متشابہ، محکم کا ضد اور مقابل ہوگیا، المتشابہ وھو ما لا طریق لدرکہٖ اصلاً حتی سقط طلبہٗ۔ اور متشابہ وہ لفظ ہے جس کی مراد معلوم کرنے کا بالکل کوئی طریقہ نہ ہو نہ نقل سے معلوم ہو سکے اور نہ عقل سے حتی کہ اُس چیز کی طلب ہی ساقط ہو چکی ہو جو اُس کی مراد پر دلالت کرے۔ یعنی متشابہ وہ کلام ہے جس کی مراد معلوم کرنے کا دنیا میں بالکل کوئی طریقہ نہ ہو نہ استفسار سے اور نہ ہی طلب اور تامّل سے معلوم ہو سکے حتی کہ وہ چیز جو اس کی مراد پر دلالت کرے اس کی طلب ہی ساقط ہو چکی ہو ہاں اس کی مراد آخرت میں بالکل معلوم اور منکشف ہوگی انشاء اللہ تعالیٰ۔ پس متشابہ کی تعریف میں مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "حتی سقط طلبہٗ" سے خفی، مشکل، مجمل خارج ہو گئے۔ اور متشابہ اُس شخص کی طرح ہے جو اپنے شہر سے غائب ہو گیا ہو اور اُس کا نشان منقطع ہو گیا ہو اور اُس کے ہمسائے اور ہم عمر لوگ فوت ہو چکے ہوں۔

قولہ۔ وحکمہٗ التوقّف فیہ ابدًا علی اعتقادِ حقیّۃ المراد بہٖ۔ اور متشابہ کا حکم یہ ہے کہ اس میں ہمیشہ کے لئے توقف ہو اِس اعتقاد کے ساتھ کہ اِس سے اللہ تعالیٰ کی جو مراد ہے وہ حق ہے۔ یعنی علی سبیل الاجمال یہ اعتقاد ہو کہ اِس سے جو اللہ تبارک وتعالیٰ کی مراد ہے وہ حق ہے گو ہمیں اس کا علی التعیین علم نہیں ہے اس لئے کہ ہم یقیناً یہ جانتے ہیں کہ یہ کلام ایک حکیم سے صادر ہوا ہے لہٰذا اِس کے کوئی معنی لطیف ضرور ہوں گے اور یہ کلام مہمل نہیں ہو سکتا اس لئے کہ حکیم ہم سے مہمل کے ساتھ خطاب نہیں فرماتا۔

تنبیہ۔ متشابہ کی مراد کا یقینی طور پر معلوم نہ ہونا یہ ہمارے حق میں ہے (لانّ النبی صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کان یعلم المتشابھات کما صرح بہ فخر الاسلام فی اصولہٖ) کیونکہ حضور پُر نور صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے حق میں متشابہ معلوم المراد تھا اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم متشابہات کی مراد جانتے تھے جیسا کہ فخر الاسلام رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے "اصول" میں تصریح فرمائی ہے۔ کیونکہ اگر حضور پُر نور صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو بھی متشابہ کی مراد معلوم نہ ہو تو تخاطب کا فائدہ باطل ہو جائیگا اور اللہ تعالیٰ کا مہمل کے ساتھ خطاب کرنا لازم آئے گا العیاذ باللہ تعالیٰ۔ اور یہ اسی طرح ہوگا جیسے عربی کے ساتھ زنجی زبان میں گفتگو کی جائے۔

فائدہ۔ متشابہ کی مراد معلوم ہونے نہ ہونے میں علماء کا اختلاف ہے۔ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ اور جمہور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ متشابہ کی مراد اللہ تبارک وتعالیٰ جانتا ہے اور الراسخون فی العلم (یعنی مضبوط اور پختہ علم والے) بھی جانتے ہیں اسی لئے ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے ارشاد "مَا یَعْلَمُ تَاْوِیْلَہٗٓ اِلَّا اللّٰہُ م وَالرّٰسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ یَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِہٖ کُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ج" میں "اِلَّا اللّٰہُ" پر وقف واجب نہیں بلکہ وہ "مایعلم تاویلہٗ الا اللّٰہُ والراسخون فی العلم" پر وقف کرتے ہیں اور ان کے نزدیک "والرّاسخون" کا عطف "اللّٰہُ" پر ہے اور وہ "یقولون" کو "الرّاسخون" سے حال قرار دیتے ہیں۔ پس اِن کے نزدیک یہ معنی ہوں گے کہ متشابہات کی تاویل اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور وہ علماء بھی جانتے ہیں جو مضبوط اور پختہ علم رکھتے ہیں (یعنی علم میں وہ بلند پایہ رکھتے ہیں) اور حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مجاہد کی نقل کردہ روایت اسی کے مطابق ہے کہ آپ فرماتے ہیں کہ میں اُن لوگوں میں سے ہوں جو متشابہ کی (مراد) اور تاویل جانتے ہیں، اور دوسرا مذہب عامۃ الصحابۃ رضوان اللہ تعالیٰ علیھم اور تابعین رحمھم اللہ تعالیٰ اور عامۃ المتقدّمین من اھل السنّۃ من اصحابنا (احناف) کا ہے۔ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ متشابہ کی مراد اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے اور اللہ

تبارک وتعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا اور اسی کو القاضی الامام ابی زید وفخر الاسلام وشمس العلماء وجماعۃ من المتاخرین نے اختیار فرمایا ہے چنانچہ اِن حضرات کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے قول "وما یعلم تاویلہٗ الّا اللہ" پر وقف واجب ہے اور "والرّاسخون فی العلم" جملہ مستانفہ ہے اس کا عطف اللہ پر نہیں ہوگا تاکہ "الرّاسخون فی العلم" خارج ہو جائیں اور اِن حضرات کی ایک دلیل یہ ہے۔ کہ اِس میں ایک قراۃ صحیحہ "یقول الراسخون فی العلم اٰمنّا بہ" ہے۔ اور دوسری قراۃ یہ ہے "الرّاسخون فی العلم" بغیر واؤ کے ہے تو اِن قراتوں کے اعتبار سے "الرّاسخون" کا عطف "اللہ" پر نہیں ہو سکتا کیونکہ "یقول الرّاسخون" میں "الرّاسخون" یقول کا فاعل ہے اور "الرّاسخون" میں واؤ ہی نہیں ہے۔ اور "الّا اللہ" پر وقف واجب ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے متشابہات کے اتباع کو زائغین کا حصّہ قرار دیا ہے لہٰذا اِس کے مقابلہ میں الرّاسخین فی العلم کا حصّہ تسلیم وانقیاد ہی ہوگا۔ صاحب التوضیح فرماتے ہیں "وھو مذھب علمائنا رحمھم اللہ تعالیٰ وھذا الیق بنظم القراٰن حیث جعل اِتّباع المتشابہات حظ الزائغین والاقرار بحقیقتہٖ مع العجز عن درکہٖ حظ الرّاسخین وھذا یفھم من قولہٖ تعالیٰ اٰمنّا بہ وکل من عند ربنا ای سواء علمنا اولم نعلم فالالیق بھذا المقام ان یکون قولہ تعالیٰ "لا تزغ قلوبنا" سوالا للعصمۃ عن الزیغ السابق ذکرہ الداعی الی اتباع المتشابہات الذی یوقع صاحبہٗ فی الفتنۃ والضلالۃ" یعنی یہ (کہ متشابہات کا علم صرف اللہ تبارک وتعالیٰ ہی جانتا ہے اور الرّاسخون فی العلم" عالمین بالمتشابہات نہیں ہیں) ہمارے علماء رحمہم اللہ تعالیٰ (احناف) کا مذہب ہے، اور یہ مذہب نظمِ قرآن کے زیادہ موافق ہے اِس لئے کہ قرآن مجید متشابہات کی پیروی کو کج روی کرنے والوں کا طریقہ اور حصہ قرار دیتا ہے اور متشابہات کے حق ہونے کا اقرار اور ان کی مراد کے ادراک سے عاجزی۔ الرّاسخون فی العلم" کا حصّہ قرار دیتا ہے اور یہ اللہ تبارک وتعالیٰ کے اِس ارشاد مبارک ویقولون اٰمنّا بہ" کل من عند ربنا" سے سمجھا جاتا ہے (کہ پختہ علم والے تو یہ کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے یہ سب ہمارے ربّ کی طرف سے برحق ہے) پس اِس مقام کے زیادہ مناسب یہی بات ہے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد (ربّنا لا تزغ قلوبنا) اُس زیغ سے عصمت کا سوال ہو جس زیغ کا پہلے ذکر ہو چکا ہے جو کہ متشابہات کی اُس پیروی کی طرف بلانے والا ہے جو اپنے صاحب کو فتنہ اور گمراہی میں ڈال دے۔ اَب اِس پر صاحب التلویح اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں "وفیہ نظر لما لا یخفی علی الراسخین فی العربیۃ انہ لو قصد ذالک لکان الالیق بالنظم ان یقال واما الرّاسخون فی العلم"

یعنی اگر وقف "الا اللہ" پر ہو اور "الرّاسخون" کا عطف "اللہ" پر نہ ہو اور اس کو جملہ مبتداٗہ قرار دیا جائے تو پھر نظمِ قرآن کے زیادہ مناسب یہ تھا کہ یوں کہا جاتا "واما الرّاسخون فی العلم" یعنی یہاں لفظ امّا ہوتا تاکہ اِس کا مقابلہ اللہ تعالیٰ کے اِس ارشاد "فاما الذین فی قلوبھم زیغ" سے مستقیم ہوتا۔ اِس اعتراض کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ یہ امر بھی الرّاسخین فی العربیۃ پر مخفی نہیں ہے کہ قرینہ کی بنا پر لفظ امّا کو حذف کیا جا سکتا ہے اور اگر یہاں یہ کہہ دیا جائے کہ یہاں بھی امّا محذوف ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہوگا۔ حضرت العلامۃ الشیخ عبدالرحمٰن جامی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فوائد ضیائیہ (شرح جامی) میں تصریح فرما دی ہے کہ پہلے امّا کے مقابل یہاں امّا محذوف ہے فرماتے ہیں "ومتی کان ثنائی امّا" تفصیل المجمل وجب تکرارھا وقد یکتفی بذکر قسم واحد حیث یکون المذکور ضد الغیر المذکور لدلالۃ احد الضدین علی الآخر کقولہٖ تعالیٰ فاما الذین فی قلوبھم زیغ فیتبعون ما تشابہ" فان مایقابل امّا المذکور ھنا غیر مذکور لکنہ مقدر یعنی واما الذین لیس فی قلوبھم زیغ فیتّبعون المحکمات ویردّون الیہا المتشابہات۔ فتأمّل۔ اِس مذہب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب متشابہات کا علم اور اِن کی مراد اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا تو پھر متشابہات کے انزال کا کیا فائدہ۔ جواب۔ ان متشابہات کے انزال سے الرّاسخون فی العلم کا ابتلاء اور امتحان مقصود ہے کیونکہ ایسے علماء کی تمنّا ہوتی ہے کہ ہم ہر شئے کا علم حاصل کریں تو ان کو اپنی اِس تمنّا پوری کرنے سے روکا گیا ہے جیسا کہ جاہل کی خواہش تحصیل علم کا ترک ہوتا ہے تو اس کا امتحان اور ابتلاء اس کی خواہش کے خلاف تحصیلِ علم کا حکم کیا جاتا ہے تو علماء کے لئے ابتلاء یہ ہے کہ انہیں یہ کہا جائے کہ متشابہات کے حق ہونے پر اعتقاد رکھیں اور متشابہات کی مراد حاصل کرنے کی کوشش سے باز رہیں۔

سوال۔ اِس مذہب پر (یعنی جب مَا یَعْلَمُ تَاْوِیْلَہٗ اِلَّا اللّٰہُ) پر وقف واجب قرار دیا جائے) لازم آتا ہے کہ حضور پرنور صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کو بھی متشابہات کا علم نہ ہو۔ جواب۔ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد (ما یعلم تاویلہ الا اللہ) کا معنی یہ ہے (ما یعلم تاویلہٗ بدون الوحی الا اللہ) یعنی متشابہات کی مراد اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے اور وحی کے ساتھ متشابہات کی مراد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم بھی جانتے ہیں لہٰذا حصر بھی درست رہا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کا علم شریف بھی ثابت ہوگیا۔

سوال۔ اِس مذہب والوں پر یہ اعتراض بھی وارد ہوتا ہے کہ آپ اُن امر کے اقسام کا بیان کر رہے ہیں جس کے ساتھ احکام

شرع کی معرفت کا تعلق ہو اور متشابہ کی جب مراد ہی معلوم نہیں ہوتی تو اس سے حکم شرعی کی معرفت کا کس طرح تعلق ہو سکتا ہے۔

الجواب: متشابہ کے ساتھ بھی حکم شرعی کی معرفت کا تعلق ہوتا ہے اور وہ اس طرح کہ اس کے ساتھ یہ اعتقاد رکھنا واجب ہوتا ہے کہ اس سے جو اللہ تبارک وتعالیٰ کی مراد ہے وہ حق ہے مثلاً یہاں (یعنی جس جگہ اللہ تبارک وتعالیٰ کے لئے ید اور وجہ اور استواء کا ذکر ہے) یہ اعتقاد رکھنا واجب ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کے لئے ایک ایسی صفت ثابت ہے جس کی تعبیر ید اور وجہ اور استواء سے کی جاتی ہے اگرچہ ہمیں اس بات کا علم نہیں کہ ید اور وجہ اور استواء سے یقینی طور پر کیا مراد ہے: تو یہ علماء متقدمین کا مسلک تھا اور علماء متاخرین نے جب فسادِ زمانہ کو دیکھا کہ گمراہ لوگ قرآنِ پاک کی آیات صفات اور متشابہات کے ظاہری معنی کو لے کر الحاد اور گمراہی اور بے دینی پھیلا رہے ہیں اور یہ کہتے پھرتے ہیں کہ اللہ عزّوجلّ کے لئے ید اور وجہ ثابت ہے اور وہ اپنی کرسی پر بیٹھا ہے جیسا کہ شانِ مجسمات ہے۔ اور ان لوگوں نے آیاتِ تنزیہیہ کی طرف نہ دیکھا جیسے "لیس کمثلہ شیٔ" "وافمن یخلق کمن لایخلق" اور لوگ ضعفِ اعتقاد اور جہالت کی وجہ سے اِن کے دامِ فریب میں پھنس رہے ہیں تو علماء متاخرین نے یہ فتویٰ صادر فرمایا کہ متشابہات کی ایسی تاویلات اور ایسے معانی بیان کرنے جائز ہیں جن کے ذریعہ سے ان لوگوں کو باطل نظریات سے ہٹا کر عقائدِ حقہ کی طرف راہنمائی کی جاسکے جو کہ صحابۂ کرام اور تابعین رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہم اور سلف صالحین کے عقائد ہیں جن عقائدِ حقّہ کے امین آج اہلِ سنّت وجماعت ہیں۔

تنبیہ۔ ہمارا اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا یہ نزاع لفظی ہے حضرت الشیخ الحافظ احمد المعروف بملا جیون رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنی کتاب نور الانوار میں فرماتے ہیں "لکن ھذا نزاع لفظی لان من قال یعلم الراسخون تاویلہ یریدون یعلمون تاویلہ الظنی ومن قال لایعلم الراسخون تاویلہ یریدون لا یعلمون التاویل الحق الذی یجب ان یعتقد علیہ" یعنی یہ نزاع لفظی ہے اس لئے کہ جو حضرات کہتے ہیں کہ الراسخین فی العلم متشابہات کی تاویل جانتے ہیں ان کی اِس سے مراد یہ ہے کہ الراسخین فی العلم کو متشابہات کا جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ظنّی ہوتا ہے اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ الراسخین فی العلم متشابہات کا علم اور اس کی مراد نہیں جانتے اُن کی اِس سے یہ مراد ہے کہ الراسخین فی العلم کو متشابہات کا علم یقینی حاصل نہیں ہوتا کہ جس پر اعتقاد کیا جاسکے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

فائدہ۔ متشابہ دو قسم ہے ایک وہ ہے کہ جس کا معنی بالکل معلوم نہ ہو جیسے المقطعات جو سورتوں کے شروع میں ہیں۔ مثل الٓمٓ۔ حٰمٓ اور دوسری قسم وہ ہے جس کے لغوی معنی معلوم ہوں لیکن جو اِس سے اللہ عزّوجلّ کی مراد ہے وہ معلوم نہ ہو کیونکہ

اِس کے ظاہری معنی محکم کے مخالف ہوتے ہیں جیسے اللہ عزّوجلّ کا ارشاد "ید اللہ" "وجہ اللہ" "الرّحمٰن علی العرش استویٰ" اور بعض حضرات نے اِن کی کچھ تاویلات فرمائی ہیں جیسے الٓمٓ میں الف سے مراد انا اور لام سے مراد اللہ عزّوجلّ اور میم سے مراد اعلم یعنی "انا اللہ اعلم" اگر ان تاویلات کی کچھ تفصیل مقصود ہو تو تفسیرات "احمدیہ" کی طرف رجوع فرمائیں۔

وَالْقِسْمُ الثَّالِثُ فِیْ وُجُوْہِ اسْتِعْمَالِ ذٰلِکَ النَّظْمِ وَجَرَیَانِہٖ فِیْ بَابِ الْبَیَانِ وَھِیَ اَرْبَعَۃٌ اَلْحَقِیْقَۃُ وَالْمَجَازُ وَالصَّرِیْحُ وَالْکِنَایَۃُ فَالْحَقِیْقَۃُ اِسْمٌ لِکُلِّ لَفْظٍ اُرِیْدَ بِہٖ مَا وُضِعَ لَہٗ وَالْمَجَازُ اِسْمٌ لِکُلِّ لَفْظٍ اُرِیْدَ بِہٖ غَیْرُ مَا وُضِعَ لَہٗ لِاِتِّصَالٍ بَیْنَھُمَا مَعْنًی کَمَا فِیْ تَسْمِیَۃِ الشُّجَاعِ اَسَدًا اَوِ الْبَلِیْدِ حِمَارًا اَوْ ذَاتًا کَمَا فِیْ تَسْمِیَۃِ الْمَطَرِ سَمَاءً وَالْاِتِّصَالُ سَبَبًا مِنْ ھٰذَا الْقَبِیْلِ وَھُوَ نَوْعَانِ اَحَدُھُمَا اِتِّصَالُ الْحُکْمِ بِالْعِلَّۃِ کَاتِّصَالِ الْمِلْکِ بِالشِّرَاءِ وَاَنَّہٗ یُوْجِبُ الْاِسْتِعَارَۃَ مِنَ الطَّرَفَیْنِ لِاَنَّ الْعِلَّۃَ لَمْ تُشْرَعْ اِلَّا لِحُکْمِھَا وَالْحُکْمُ لَا یَثْبُتُ اِلَّا بِعِلَّۃٍ فَاسْتَوَی الْاِتِّصَالُ فَعَمَّتِ الْاِسْتِعَارَۃُ وَلِھٰذَا قُلْنَا فِیْمَنْ قَالَ اِنِ اشْتَرَیْتُ عَبْدًا فَھُوَ حُرٌّ فَاشْتَرٰی نِصْفَ عَبْدٍ وَبَاعَہٗ ثُمَّ اشْتَرَی النِّصْفَ الْاٰخَرَ یُعْتَقُ ھٰذَا النِّصْفُ الْاٰخَرُ وَلَوْ قَالَ اِنْ مَلَکْتُ لَا یُعْتَقُ مَا لَمْ یَجْتَمِعِ الْکُلُّ فِیْ مِلْکِہٖ فَاِنْ عَنٰی بِاَحَدِھِمَا الْاٰخَرَ تَعْمَلُ نِیَّتُہٗ فِی الْمَوْضِعَیْنِ لٰکِنْ فِیْمَا فِیْہِ تَخْفِیْفٌ عَلَیْہِ لَا یُصَدَّقُ فِی الْقَضَاءِ وَیُصَدَّقُ دِیَانَۃً۔

ترجمہ ۔ اور تقسیم ثالث نظم کے اپنے معنی میں استعمال اور نظم کے باب بیان میں جریان کے طریقوں میں ہے اور

وہ وجوہ مذکورہ چار ہیں (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ پس حقیقت ہر اُس لفظ کا نام ہے جس سے اُس کا معنی موضوع لہ مراد ہو اور مجاز ہر اُس لفظ کا نام ہے جس سے اُس کا غیر معنی موضوع لہ مراد ہو اُس علاقہ کے سبب سے جو ان دونوں کے درمیان پایا جاتا ہے وہ اتصال معنوی ہو جیسے رجل شجاع کو اسد کے نام سے اور رجل بلید (کند ذہن) کو حمار کے نام سے موسوم کرنا یا وہ اتصال صوری ہو جیسے مطر کو سماء کے نام سے موسوم کرنا اور اتصال من حیث السببیۃ، الاتصال الذاتی کے قبیل سے ہے اور الاتصال السببی دو قسم ہے ان دونوں میں سے ایک اتصال الحکم بالعلۃ ہے جیسے ملک کا اتصال شراء کے ساتھ اور وہ (اتصال الحکم بالعلۃ) طرفین سے استعارہ کو ثابت کرتا ہے اس لئے کہ علّت مشروع نہیں ہوئی مگر حکم کے لئے اور حکم ثابت نہیں ہوتا مگر علّت کے ساتھ پس اتصال مساوی ہوا پس استعارہ عام ہو گیا اور اسی لئے ہم نے اُس شخص کے حق میں کہا ہے جس نے کہا اگر میں عبد خریدوں پس وہ آزاد ہے پھر اُس نے نصف عبد خرید لیا اور اُس کو فروخت کر دیا پھر دوسرا نصف عبد خریدا تو یہ دوسرا نصف عبد آزاد ہو جائے گا اور اگر اُس نے کہا ان ملکت (اگر میں عبد کا مالک ہو جاؤں) تو اُس وقت تک آزاد نہیں ہوگا جب تک اس کی ملک میں کل عبد کا اجتماع نہ ہو پس اگر ان دونوں میں سے ایک سے دوسرے کا ارادہ کرے تو دونوں جگہوں میں اس کی نیّت مؤثر ہوگی لیکن جس صورت میں اس پر تخفیف ہے قضاءً اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی۔

تقریر وتشریح - قولہٗ **والقسم الثالث فی وجوہ استعمال ذالک النظم** الخ۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب تقسیمات اربعہ میں سے تقسیم ثانی کے اقسام کے بیان سے فارغ ہوئے اب تقسیم ثالث (جو نظم کے اپنے معنی میں استعمال کے طریقوں کے بیان میں ہے) کے اقسام کا بیان شروع فرماتے ہیں: کہ "تقسیم ثالث" نظم مذکور کے اپنے معنی میں استعمال کے طریقوں کے بیان میں ہے۔ یعنی یہ تقسیم اس نظم کے استعمال کے اعتبار سے ہے بایں طور کہ یہ نظم اپنے معنی موضوع لہٗ وغیر معنی موضوع لہٗ میں مستعمل ہے یا کہ اِس نظم کا استعمال اِس حیثیت سے ہوا ہے کہ اِس سے اس کا معنی ظاہر ومنکشف ہے یا اس نظم کا استعمال اِس حیثیّت سے ہوا ہے کہ اِس کا معنی ظاہر ومنکشف نہیں بلکہ مستتر ہے اگر نظم کا استعمال اپنے معنی موضوع لہٗ میں ہو تو یہ حقیقت ہے اور اگر نظم مذکور کا استعمال غیر معنی موضوع لہ میں ہو تو یہ مجاز[2] ہے۔ اور اگر نظم مذکور کا استعمال اِس حیثیّت سے ہو کہ اِس سے اِس کا معنی ظاہر ومنکشف ہے تو یہ صریح[3] ہے اور اگر نظم مذکور کا استعمال

اِس حیثیّت سے ہو کہ اِس کا معنی مستتر ہے تو یہ کنایہ[4] ہے) پس اِس بیان کے بعد (یعنی مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول: "القسم الثالث فی وجوہ استعمال ذالک النظم" بلحاظ ہمارے اُس بیان کے جو ہم نے اِس قول کے تحت ذکر کیا ہے) مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے اس قول کی حاجت نہیں رہتی جو آپ نے اس کے بعد ذکر کیا ہے (یعنی "وجریانہ فی باب البیان") لیکن مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول (وجریانہ فی باب البیان) کو بعض لوگوں کے ایک وہم کے ازالہ کے لئے ذکر کر دیا ہے انہوں نے یہ وہم کیا ہے کہ تقسیم ثالث کی فقط دو ہی قسمیں ہیں ایک حقیقت اور دوسری مجاز باقی صریح اور کنایہ یہ حقیقت اور مجاز کی قسمیں ہیں کیونکہ اگر تقسیم ثالث اقسام اربعہ (حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ) کی طرف منقسم ہو تو پھر ان اقسام اربعہ مذکورہ میں تباین نہیں رہتا حالانکہ ان میں تباین کا ہونا ضروری ہے۔ تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ "تقسیم ثالث" نظم کے اپنے معنی میں استعمال اور اس نظم کے بابِ بیانِ معنی میں جریان کے طریقوں میں ہے۔ پھر نظم کے اپنے معنی میں استعمال کی دو صورتیں ہیں کہ لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہوگا یا غیر معنی موضوع لہ میں۔ اول حقیقت ثانی مجاز اور لفظ کا بابِ بیانِ معنی میں جریان کی بھی دو صورتیں ہیں کہ یہ بیانِ معنی بالکشف ہوگا یا بالاستتار اوّل صریح ثانی کنایہ تو اب تقسیم ثالث کے چار اقسام ہوئے حقیقت[1]، مجاز[2]، صریح[3]، کنایہ[4] اور حقیقت ومجاز، یہ استعمال کی طرف اور صریح وکنایہ یہ جریان کی طرف راجع ہیں تو اب تقسیم ثالث کے اقسام اربعہ آپس میں قسیم ہیں گو ان میں تباین اعتباری ہے۔ کیونکہ اقسام میں تباین ضروری ہوتا ہے اگرچہ وہ اعتباری ہی ہو۔ بہرحال مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول؛ "وجریانہ فی باب البیان" کو زیادہ کر کے اِس امر کی طرف اشارہ فرمایا کہ تقسیم ثالث یہ اقسام اربعہ کی طرف منقسم ہوتی ہے حقیقت ومجاز، استعمال کی طرف راجع ہیں اور صریح وکنایہ، جریان کی طرف اور یہ تباین کافی ہے اگرچہ یہ اعتباری ہی ہے۔

قولہٗ **وھی اربعۃ** الخ اور وہ وجوہ (طرق) چار ہیں۔ حقیقت[1]، مجاز[2]، صریح[3]، کنایہ[4]۔ اس لئے کہ لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہوگا یا معنی غیر موضوع لہ میں اوّل حقیقت ثانی مجاز پھر ان میں سے ہر ایک ظاہر المراد ہوگا یا نہیں اوّل صریح ثانی کنایہ۔

قولہٗ **فالحقیقۃ اسم لکل لفظٍ ارید بہ ما وضع لہٗ** حقیقت[1] بروزن فعیلۃ یا بمعنی اسم الفاعل ہے۔ حق الشئ یحق سے ماخوذ ہے یہ اُس وقت بولتے ہیں جس وقت شئ ثابت ہو تو اس صورت میں یہ لازمی ہے بمعنی الثابت، اور یا پھر یہ بمعنی اسم المفعول ہے۔ حققت الشئ احقہ سے ماخوذ ہے۔ جس وقت تو اُس شئ کو ثابت کرے اِس وقت یہ متعدی ہے بمعنی المثبت۔ اَب اِس کے معنی لغوی اور معنی اصطلاحی میں مناسبت ظاہر ہے کہ لفظ جب اپنے معنی موضوع لہٗ میں مستعمل ہوگا تو وہ

اپنی جگہ میں ثابت ہوگا تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ حقیقت کی تعریف فرماتے ہیں کہ حقیقت ہر اُس لفظ کا نام ہے جس سے اُس کا معنی موضوع لہٗ مراد ہو حقیقت کی تعریف میں "لفظ" بمنزلہ جنس ہے مہمل اور مجاز کو شامل ہے اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "اریدبہ الخ" بمنزلہ فصل ہے جس سے مہمل اور مجاز خارج ہو گئے، اور "وضع اللفظ" کا معنی یہ ہے کہ لفظ کو کسی معنی کے لئے متعین کرنا کہ وہ لفظ "علم بالوضع کے بعد" اس معنی پر بلا قرینہ دلالت کرے۔ پس واضع اگر واضع لغت ہے تو وضع لغوی اور اگر واضع صاحب الشرع ہے تو وضع شرعی اور اگر واضع قوم مخصوص ہے تو وضع عرفی خاص اور اگر واضع عرف عام ہے تو وضع عرفی عام۔ اور جب مطلقاً "عرف" بولا جائے تو اس سے عرف عام مراد ہوتا ہے۔ اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "اسم لکل لفظ" یہ اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ حقیقت اور مجاز الفاظ کے عوارض سے ہیں۔ معانی اور استعمالات کے عوارض سے نہیں ہیں ہاں معانی اور استعمالات یہ حقیقت اور مجاز سے مجازاً متصف ہوتے ہیں۔ پس "حقیقت" میں ان اوضاع اربعہ مذکورہ میں سے کسی ایک وضع کا اعتبار کیا گیا ہے اور مجاز میں عدم وضع کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اب اگر ایک لفظ ایک معنی کے لئے تمام اوضاع اربعہ مذکورہ کے ساتھ موضوع ہے تو یہ حقیقت علی الاطلاق ہے اور اگر ایسے نہیں ہے تو پھر لفظ اُسی وضع کے اعتبار سے "حقیقت" ہوگا جس کے اعتبار سے یہ لفظ اُس معنی کے لئے موضوع ہے اگرچہ دوسری جہت سے مجاز ہو جیسے لفظ "الصلوٰۃ" یہ دعاء میں لغۃً حقیقت ہے (کیونکہ لغت میں یہ دعاء کے لئے وضع کیا گیا ہے) اور شرع کے اعتبار سے مجاز ہے (کیونکہ شرع میں یہ دعاء کے لئے موضوع نہیں ہے) تو یہاں سے یہ امر بھی معلوم ہو گیا کہ ایک لفظ ایک معنی کی نسبت سے حقیقت بھی ہو سکتا ہے اور مجاز بھی لیکن دو جہتوں کے اعتبار سے جیسے ابھی "الصلوٰۃ" کے متعلق مذکور ہوا کہ یہ لغت کے اعتبار سے "دعاء" میں حقیقت ہے اور شرع شریف کے اعتبار سے اس (دعاء) میں مجاز ہے بلکہ ایک لفظ ایک معنی کی نسبت سے ایک ہی جہت سے حقیقت اور مجاز ہو سکتا ہے لیکن دو اعتبار سے جیسے لفظ "الدآبۃ" یہ فرس میں لغت کی جہت سے حقیقت ہے اِس اعتبار سے کہ فرس "ما یدب علی الارض" کے افراد سے ہے اور اِس اعتبار سے کہ یہ "ذات قوائم الاربعۃ" کے افراد سے ہے لفظ "الدآبۃ" اِس فرس میں لغت کی جہت سے مجاز ہے: اعلم۔ بیانِ سابق سے یہ بات معلوم ہو رہی ہے کہ حقیقت کی تعریف میں "حیثیت" کی قید ضروری ہے ورنہ اِس کی تعریف جامع مانع نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ "الصلوٰۃ" مثلاً جب دعاء کے معنی میں استعمال ہو باوجود اِس کے کہ یہ لغت کی جہت سے حقیقت ہے اِس پر یہ صادق آتا ہے کہ یہ شرع شریف کی جہت سے "ما وضع لہٗ" میں مستعمل نہیں ہے لہٰذا یہ مجاز ہے۔ اور اسی طرح جب لفظ "الصلوٰۃ" "ارکان مخصوصہ" کے معنی میں استعمال ہو باوجود اس کے کہ یہ لغت

کی جہت سے مجاز ہے اِس پر یہ صادق آتا ہے کہ یہ شرع شریف کی جہت سے "ما وضع لہٗ" میں مستعمل ہے لہٰذا یہ حقیقت ہے۔ تو اب حقیقت کی تعریف میں حیثیت کی قید ضروری ہوگی تاکہ اس کی تعریف جامع مانع ہو جائے تو پھر حقیقت کی تعریف یوں ہوگی۔ الحقیقۃ لفظ استعمل فیما وضع لہ من حیث انہ موضوع لہ۔ یعنی حقیقت وہ لفظ ہے جو اپنے معنی موضوع لہٗ میں مستعمل ہو اس حیثیت سے کہ وہ لفظ اس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے عہ (بقیہ صفحہ) سوال یہ قاعدہ ہے کہ فعیل کا وزن جب بمعنی الفاعل ہو تو مذکر اور مؤنث میں تا سے فرق کیا جاتا ہے۔ اگر اس کا موصوف مذکر ہو تو یہ "وزن فعیل" بغیر تا کے ہوگا اور اگر مؤنث ہو تو تا کے ساتھ ہوگا جیسے کہا جاتا ہے رجل علیم وامرأۃ علیمۃ۔ اور جب "وزن فعیل" بمعنی المفعول ہو تو پھر مذکر اور مؤنث میں تا سے فرق نہیں کیا جاتا خواہ اِس کا موصوف مذکر ہو یا مؤنث جیسے کہا جاتا ہے رجل جریح وامرأۃ جریح۔ اب پہلے احتمال "بمعنی الفاعل" کے پیش نظر "الحقیقۃ" کے ساتھ تا کا الحاق درست ہے لیکن دوسرے احتمال "بمعنی المفعول" کے مدنظر "الحقیقۃ" کے ساتھ تا کا الحاق مستقیم نہیں ہے۔ اب ایک ہی کلمہ میں جواز و عدم جواز کا اجتماع ہو گیا جو کہ اجتماع المتنافیین ہے جو کہ محال ہوتا ہے۔ الجواب۔ احتمال اوّل "فعیل بمعنی الفاعل" پر تا تانیث کے لئے ہے اور احتمال ثانی "فعیل بمعنی المفعول" پر تا نقل کی ہے (یعنی لفظ کو وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کرنا) "از حاشیہ صاحبزادہ صاحب توردیری بر شرح المولوی الحسامی"

فائدہ۔ فعیل کی تا میں مشہور تین اقوال ہیں۔ اوّل علامہ سکاکی کا قول ہے وہ کہتے ہیں، کہ فعیل خواہ بمعنی اسم فاعل ہو یا فعیل بمعنی اسم مفعول ہو تا تانیث کے لئے ہے اگر فعیل بمعنی الفاعل ہو تو اب تا کا تانیث کے لئے ہونا ظاہر ہے کیونکہ فعیل بمعنی الفاعل مذکر و مؤنث ہر دو طرح استعمال ہوتا ہے کہا جاتا ہے رجل علیم وامرأۃ علیمۃ۔ اور رجل ظریف وامرأۃ ظریفۃ اور اگر فعیل بمعنی المفعول ہو تو اب تا کا تانیث کے لئے ہونا اِس بناء پر ہے کہ لفظ حقیقۃ (مثلاً) اس کو وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کرنے سے قبل مؤنث کی ایسی صفت تسلیم کر لی جائے گی جو موصوف پر جاری نہ ہو۔ ثانی قول جمہور کا ہے اور جمہور کے نزدیک فعیل بمعنی الفاعل میں تا تانیث کے لئے ہے اور فعیل بمعنی المفعول میں تا برائے نقل ہے یعنی (لفظ کو وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کرنا) جیسا کہ شرح مفتاح شریفی میں مذکور ہے۔ اور ثالث قول علامہ تفتازانی کا ہے جیسا کہ "مختصر المعانی" میں حقیقت کی بحث کے ضمن میں معلوم ہو رہا ہے کہ لفظ حقیقۃ میں تا برائے نقل ہے۔ خواہ فعیل بمعنی الفاعل ہو یا فعیل بمعنی المفعول اور یہی قول صاحب النامی کا مختار معلوم ہوتا ہے فرماتے ہیں۔ فالحقیقۃ فعیلۃ من حق یحق بمعنی ثبت فعیلۃ ثابت وموصوفہا اللفظ والتاء للنقل من الوصفیۃ الی الاسمیۃ کما فی الذبیحۃ انتہی ۱۲ فتدبر وتشکر۔

قولہ والمجاز اسم لکل لفظ ارید بہ غیر ما وضع لہ لاتصال بینھما۔ مجاز اصل میں مَفعَل کے وزن پر مصدر میمی بمعنی الفاعل ہے "جیسے مولی بمعنی الوالی" اور المجاز یہ جاز المکان سے ماخوذ ہے یہ اُس وقت بولتے ہیں جب شئی اپنے مکان سے آگے بڑھ جائے اور اپنے مکان کو عبور کر جائے۔ اب مجاز کے لغوی اور اصطلاحی معنی میں مناسبت ظاہر ہے کیونکہ لفظ جب غیر ما وضع لہ میں مستعمل ہوا تو بیشک وہ اپنے مکان اصلی سے آگے بڑھ گیا اور اُس سے تجاوز کر گیا۔ سوال۔ ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے کہ مجاز، مَفعَل کے وزن پر ہے اس لئے کہ مجاز تو فعال کے وزن پر ہے اور فعال، مَفعَل کا غیر ہے۔ الجواب۔ مجاز مَفعَل کے وزن پر ہی ہے اس لئے کہ یہ اصل میں مَجوَز ہے، واؤ متحرک اور اس کا ماقبل حرف صحیح ساکن ہے تو واؤ کی حرکت نقل کر کے اس کے ماقبل کو دے دی کیونکہ حرف علّت پر حرکت ثقیل ہوتی ہے اب واؤ ساکن اور اس کا ماقبل حرف مفتوح ہے تو اس قاعدہ کے مطابق کہ واؤ جب ساکن بسکون عارضی ہو اور اس کا ماقبل مفتوح بفتح عارضی ہو تو واؤ کو الف کے ساتھ بدل دیا جاتا ہے تو اس واؤ کو بھی الف سے بدل دیا تو مجاز ہو گیا۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ مجاز کی تعریف فرماتے ہیں کہ مجاز ہر اُس لفظ کا نام ہے جس سے معنی غیر موضوع لہ مراد ہو اُس علاقہ کے سبب سے جو معنی موضوع لہٗ اور معنی غیر موضوع لہ کے درمیان ہے جیسے لفظ "الاسد" جس وقت کہ اس سے "رجل شجاع" مراد ہو یہ مجاز ہوگا۔ کیونکہ لفظ "الاسد" معنی غیر موضوع لہ "رجل شجاع" میں مستعمل ہوا ہے علاقہ "شجاعت" کے سبب جو کہ معنی موضوع لہٗ "حیوان مفترس" اور معنی غیر موضوع لہ "رجل شجاع" کے درمیان ہے اور علاقہ کی قید سے "الغلط" سے احتراز کیا گیا ہے جیسے لفظ الارض کا استعمال السماء میں اس لئے کہ یہ لفظ کا استعمال غیر موضوع لہٗ میں بغیر علاقہ کے ہوا ہے۔ لہٰذا یہ مجاز نہیں ہوگا اور اس قید سے ہزل سے بھی احتراز ہو گیا۔ اس لئے کہ ہزل سے اگرچہ معنی غیر موضوع لہٗ مراد ہوتا ہے لیکن معنی موضوع لہٗ اور معنی غیر موضوع لہٗ میں کوئی علاقہ نہیں ہوتا اور اسی طرح اس قید سے المرتجل سے بھی احتراز ہو گیا کیونکہ یہ بھی معنی ثانی میں مستعمل ہوتا ہے اور کوئی علاقہ نہیں ہوتا ہے۔ پس مرتجل یہ حقیقت کے اقسام سے ہوگا اس لئے کہ یہ معنی ثانی میں وضع جدید کے ساتھ مستعمل ہو رہا ہے۔ باقی مرتجل کو "اللفظ المستعمل فی غیر ما وضع لہٗ" کی قسم وضع اوّل کے اعتبار سے قرار دیا گیا ہے۔ اور "المنقول فیہ" یہ ایک جہت سے حقیقت ہوتا ہے اور دوسری جہت سے مجاز جس طرح لفظ "الصلوٰۃ" یہ دعاء میں لغت کی جہت سے حقیقت اور ارکان مخصوصہ میں مجاز ہے اور یہی لفظ الصلوٰۃ ارکان مخصوصہ میں شرع شریف کی جہت سے حقیقت اور دعاء میں مجاز ہے۔ اس مقام پر یہ امر مدّ نظر رہے کہ جس طرح حقیقت میں وضع کے اقسام کا بیان جاری ہوتا ہے اسی طرح مجاز میں بھی جاری ہوگا۔ اور جس طرح حقیقت کی تعریف میں قیدِ حیثیت معتبر ہے اسی طرح مجاز کی تعریف

میں بھی حیثیت کا اعتبار ہوگا اور مجاز کی تعریف یوں ہوگی۔ والمجاز اسم لکل لفظ ارید بہ غیر ما وضع لہ من حیث انہ غیر ما وضع لہ لاتصال بینھما۔ یعنی مجاز ہر اُس لفظ کا نام ہے جس سے معنی غیر موضوع لہٗ مراد ہو اس حیثیت سے کہ وہ غیر موضوع لہٗ ہے اُس علاقہ کے سبب سے جو معنی موضوع لہٗ اور معنی غیر موضوع لہ کے درمیان پایا جاتا ہے۔ باقی وضع کے اقسام کا مجاز میں اجراء کا بیان یہ ہے کہ جس طرح حقیقت چار قسم ہے اسی طرح مجاز بھی چار قسم ہے۔ لغوی[1]، شرعی[2]، عرفی خاص[3]، عرفی عام[4] لیکن حقیقت میں لغوی ہونا یا شرعی ہونا اسی طرح حقیقت کا عرفی خاص یا عرفی عام ہونا یہ واضع کے لحاظ سے ہے اگر واضعِ حقیقت واضع لغت ہے تو حقیقت لغوی اور اگر واضع صاحب شرع شریف ہے تو حقیقت شرعی اور اگر واضع حقیقت واضع عرف ہے خواہ عرف خاص ہو یا عام تو حقیقت عرفی خاص ہے یا حقیقت عرفی عام۔ اور مجاز میں بھی اُس اصطلاح کا اعتبار ہوگا جس میں اس مجاز کا غیر ما وضع لہ میں استعمال واقع ہوا ہے کیونکہ مجاز میں نہ وضع ہوتی ہے اور نہ واضع پس اگر اصطلاحِ لغت ہو تو مجاز لغوی اور اگر اصطلاح شرعی ہو تو مجاز شرعی اسی طرح اگر اصطلاح عرف ہو تو مجاز عرفی خواہ عرف خاص ہو یا عرف عام جیسے لفظ "الصلوٰۃ" کو ارکان مخصوصہ اور دعاء کے لئے استعمال کیا جائے تو یہ ارکان مخصوصہ کے لئے شرع شریف کی جہت سے حقیقت شرعی ہے اور دعاء میں مجاز شرعی ہوگا۔ اسی طرح اگر لفظ اصطلاحِ لغت میں موضوع تھا ایک معنی کے لئے اور اُس کو استعمال کیا کسی اور معنی میں تو وہ مجاز لغوی ہے الخ۔ سوال۔ مجاز کی تعریف جامع نہیں کیونکہ اس سے مجاز بالزیادۃ خارج ہو رہا ہے اس لئے کہ اس سے کوئی شئی مراد نہیں ہوتی جیسے "کاف" اللہ عزّ وجلّ کے ارشاد مبارک میں "لیس کمثلہ شئی" الجواب مجاز بالزیادۃ مجاز کی حد میں داخل ہے اس لئے کہ اس پر یہ صادق آتا ہے کہ اس سے غیر ما وضع لہٗ مراد ہے کیونکہ کاف کا موضوع لہٗ تو تشبیہ ہے نہ کہ تاکید اور زیادۃ۔ اس جواب پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ مجاز میں صرف اتنا ہی کافی نہیں کہ یہ غیر ما وضع لہ میں مستعمل ہو بلکہ معنی موضوع لہ اور معنی غیر موضوع لہ میں اتصال اور علاقہ کا ہونا بھی ضروری ہے جو یہاں "یعنی مجاز بالزیادۃ میں" مفقود ہے۔

اِعلم۔ قوم نے علاقہ کے انواع کا حصر بالاستقراء پچیس میں کیا ہے (۱) اسم سبب کا مسبب پر اطلاق جیسے اسم غیث کا اطلاق النبات پر اس قول میں رعینا الغیث (چرایا ہم نے غیث) یعنی گھاس جس کا سبب بارش ہے (۲) یا اسم مسبب کا اطلاق سبب پر جیسے النبات کے اسم کا اطلاق غیث پر اس قول میں امطرت السماء النبات (برسایا آسمان نے گھاس) یعنی برسایا آسمان نے بارش کو کیونکہ گھاس بارش کا مسبب ہے (۳) کل کے اسم کا اطلاق جزء پر جیسے الاصابع کا اطلاق الانامل پر اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک میں "یجعلون اصابعھم فی اٰذانھم" اس میں اصابع سے مراد پورے ہیں کیونکہ

کانوں میں انگلیوں کے پورے کھے جاتے ہیں نہ انگلیاں (۴) یا جزء کے اسم کا اطلاق کل پر جیسے العین کے اسم کا اطلاق الرّبیئۃ پر یعنی آنکھ کا اطلاق جاسوس پر اس قول میں "جلس العین فی الطریق" کیونکہ آنکھ اس کا ایک جزء ہے (۵) ملزوم کے اسم کا اطلاق لازم پر جیسے الشمس کا اطلاق الضوء پر اور النار کا اطلاق حرارت پر (۶) اسم لازم کا اطلاق ملزوم پر جیسے الضوء کا اطلاق الشمس پر اور حرارت کا اطلاق نار پر (۷) المقیّد کے اسم کا اطلاق المطلق پر جیسے "المشفر الذی ھو شفتہ الابل" کا اطلاق الشفتہ المطلقہ پر (۸) المطلق کے اسم کا اطلاق المقیّد پر جیسے الیوم کا اطلاق یوم القیامۃ پر (۹) خاص کے اسم کا اطلاق عام پر جیسے الانسان کا اطلاق الحیوان پر (۱۰) اسم العام کا اطلاق الخاص پر جیسے الحیوان کا اطلاق الانسان پر (۱۱) مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ کو اس کی جگہ قائم کرنا جیسے "واسئل القریۃ" ای اھلھا" (۱۲) مضاف الیہ کا حذف اور مضاف کو اس کی جگہ قائم کرنا جیسے من قبل و من بعد (۱۳) المجاورۃ جیسے المیزاب کا اطلاق الماء پر (۱۴) شئ کا نام رکھنا باعتبار ما یؤل الیہ کے جیسے الفاضل کا اطلاق طالبِ علم پر (۱۵) شئ کا نام باعتبار ما کان کے جیسے یتیم کا اطلاق بالغ پر (۱۶) محل کے اسم کا اطلاق حال پر جیسے کوزے کا اطلاق الماء پر (۱۷) حال کے اسم کا اطلاق محل پر جیسے ففی رحمۃ اللّٰہ ای الجنۃ کیونکہ جنت، رحمت کا محل ہے (۱۸) شئ کے آلہ کے اسم کا اطلاق شئ پر جیسے لسان کا اطلاق ذکر پر کیونکہ لسان یہ ذکر کا آلہ ہے (۱۹) بدلین میں سے ایک کا اطلاق دوسرے پر جیسے دم کا اطلاق دیت پر (۲۰) شئ معرّف کا اطلاق واحد منکر پر جیسے اللّٰہ تبارک وتعالیٰ کے اس ارشاد مبارک میں "وادخلوا الباب اَیْ اَیّ باب (۲۱) ضدّین میں سے ایک کا اطلاق دوسرے پر جیسے بشارت کا اطلاق نذارت پر اللّٰہ عزّوجل کے اس ارشاد مبارک میں "فبشّرھم بعذاب الیم" میں (۲۲) زیادۃ جیسے لیس کمثلہٖ شئ (۲۳) حذف مطلقاً جیسے اللّٰہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک یبیّن اللّٰہ لکم ان تضلوا ای ان لا تضلوا اور دوسری مثال اللّٰہ عزّوجل کا یہ ارشاد مبارک وعلی الذین یطیقون فدیۃ ای لا یطیقون (۲۴) نکرہ کا استعمال اثبات میں عموم کے لئے جیسے علمت نفس ای کل نفس۔ یہ چوبیس[۲۴] علاقے مجاز مرسل کے ہیں اور ایک علاقہ استعارہ کا ہے وہ علاقہ تشبیہ کا ہے جیسے متشابہین میں سے ایک کا اطلاق دوسرے پر مثل اطلاق مشبّہ بہ کے مشبہ پر جیسے اسد کا اطلاق رجل شجاع پر اور اس کا نام استعارہ ہے اور فرق مذکور اہلِ بیان کے نزدیک ہے یعنی اہلِ بیان کے نزدیک استعارہ مجاز کی ایک قسم ہے کیونکہ ان کے نزدیک مجاز میں اگر علاقہ تشبیہ کا ہو تو وہ اس کا نام استعارہ رکھتے ہیں خواہ اس کی کوئی بھی قسم ہو (الکنایہ ہو یا التخییلیّہ ہو یا الترشیحیہ ہو یا التصریحیّہ) اور اگر اس مجاز میں تشبیہ کے سوا کوئی اور علاقہ ہو ان

علاقوں میں سے جن کا ابھی ذکر ہوا ہے تو اس کو مجاز مرسل کہتے ہیں۔ لیکن اربابِ اصول کے نزدیک استعارہ اور مجاز باہم مرادف ہیں۔ بہرحال علاقہ کے کل انواع پچیس[۲۵] ہوئے۔ صاحب المنہاج نے انواع علاقہ کا بارہ[۱۲] میں حصر کیا ہے۔ اور صاحب التوضیح نے نو[۹] میں اور صاحب مختصر الاصول نے پانچ[۵] میں اور صاحب البدیع نے چار[۴] میں اور مصنف رحمۃ اللّٰہ تعالیٰ نے دو[۲] میں حصر کیا ہے اور وہ معنٰی اور صورت[۲] ہیں تو مصنف رحمۃ اللّٰہ تعالیٰ نے صورتًا سے مجاز مرسل کے تمام علاقوں کی تعبیر فرمادی اور معنًی سے استعارہ کے علاقہ تشبیہ کی تعبیر فرمادی پس صرف معنًی اور صورتًا میں ہی کل پچیس[۲۵] علاقوں کا حصر بیان فرما دیا کہ اب کوئی تیسرا احتمال متصور ہی نہیں ہو سکتا کیونکہ دو چیزوں کے درمیان جو اتصال ہے وہ خالی نہیں بالصورۃ ہوگا یا بالمعنی یہاں کوئی تیسری وجہ اور صورت نہیں ہو سکتی لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ مصنف رحمۃ اللّٰہ تعالیٰ کا بیان کردہ حصر تمام کی بالنسبت (جو مذکور ہوئے ہیں) اضبط ہے۔

قولہٗ معنًی کما فی تسمیۃ الشجاع اسدًا او البلید حمارًا وذاتًا کما فی تسمیۃ المطر سماء۔

مصنف رحمۃ اللّٰہ تعالیٰ کا قول "معنًی"، یہ "الاتصال" سے تمیز ہے یعنی مجاز میں معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان ضروری طور پر اتصال ہوتا ہے اور وہ اتصال باعتبار معنی کے ہوگا یا باعتبار ذات کے ہوگا۔ اور اتصال معنوی سے مراد یہ ہے کہ لفظ کا معنی حقیقی اور اس کا معنی مجازی ایک ایسی وصف خاص میں باہم شریک ہوں جو عرف میں مشہور ہو جیسے لفظ "اسد" رجل شجاع کا نام رکھ دیں وصف شجاعت کی وجہ سے کیونکہ "اسد" کا حقیقی معنی "حیوان مفترس" ہے اور معنی مجازی "رجل شجاع" ہے اور یہ دونوں وصف خاص "شجاعت" میں باہم شریک ہیں اور وصف شجاعت حیوان مفترس کے ساتھ خاص بھی ہے اور عرف میں مشہور بھی ہے اور اسی طرح رجل بلید (کند ذہن) کو حمار کے نام سے موسوم کرنا وصف "حمق" کی وجہ سے اور وصفِ حمق حمار کے ساتھ خاص بھی ہے اور مشہور بھی۔

مصنف رحمۃ اللّٰہ تعالیٰ کا قول "وذاتًا" اس سے مراد صورتًا ہے اور اس کا عطف "معنًی" پر ہے اور اتصال صوری سے مراد یہ ہے کہ معنی حقیقی کی صورت معنی مجازی کی صورت کے ساتھ کسی طرح کی مجاورۃ کی وجہ سے متصل ہو جیسے مطر کو سماء کے نام سے موسوم کرنا کیونکہ مطر کی صورت سماء یعنی سحاب کی صورت کے متصل ہے۔ اور یہ اس لئے کہ عرف میں السماء یہ السحاب کا نام ہے۔ یعنی عرف میں السماء "السحاب" اور ہر اس چیز کا نام ہے جو بلند اور سایہ فگن ہو اور مطر چونکہ سحاب سے ہو کر آتی ہے لہٰذا ان میں اتصال صوری پایا گیا "یعنی مجاورت" اور ان میں اتصال معنوی نہیں ہے کیونکہ ان دونوں میں مجاورت کے علاوہ اور کسی وجہ سے بھی مناسبت نہیں پائی جاتی۔

قولہٗ والاتصال سببًا من ھذا القبیل: اب مصنف رحمۃ اللّٰہ تعالیٰ نے اس امر کے بیان کرنے کا

ارادہ فرمایا کہ جس طرح "المجاز بالاتصال المعنوی والصوری" الفاظ لغویہ میں پایا جاتا ہے اسی طرح الفاظ شرعیہ میں بھی پایا جاتا ہے۔ لیکن جب مسائل خلافیہ (یعنی الفاظِ طلاق کا عتق کے لئے استعارہ جیسا کہ عنقریب اس کا بیان ہوگا) کی بنیاد قسم ثانی پر تھی تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے قسم اول (المجاز بالاتصال المعنوی) سے اعراض کیا اور قسم ثانی (المجاز بالاتصال الصوری کو ذکر کرتے ہوئے فرمایا "والاتصال سبباً من هذا القبیل" یعنی اتصال باعتبار السببیت بایں طور کہ اول، ثانی کے لئے سبب ہو یا اس کا مسبب یا اول، ثانی کی علت ہو یا اس کا معلول۔ یہ اتصال صوری کے قبیل سے ہے اس لئے کہ علت اور حکم اسی طرح سبب اور مسبب میں سے ہر ایک کا دوسرے کے ساتھ اتصال صرف صورۃً ہے۔ ان میں اتصال معنوی نہیں ہے کیونکہ ان دونوں میں "معنیٰ" کسی وجہ سے بھی مناسبت نہیں پائی جاتی تاکہ یہ "اتصال معنوی" کے قبیل سے ہو جائے۔

سوال۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "سبباً" کا نصب یا تو مفعولیت کی بنا پر ہے یا حالیت کی بنا پر اور یا پھر تمیز کی بنا پر۔ اور یہاں اِن احتمالات مذکورہ میں سے کوئی ایک بھی مستقیم نہیں ہے "سبباً" کے نصب کا مفعولیت کی بنا پر مستقیم نہ ہونا اس لئے ہے کہ مفعول تو ماسبق میں فعل اور فاعل کے وجود کا مقتضی ہوتا ہے جو یہاں مفقود ہے۔ کیونکہ الاتصال یہ سبباً کا فاعل نہیں ہے، اور حالیت کی بنا پر اس کے نصب کا مستقیم نہ ہونا اس لئے ہے کہ حال ماسبق میں ذوالحال کے وجود کا مقتضی ہوتا ہے اور وہ فاعل ہوتا ہے یا مفعول اور یہاں یہ دونوں ہی موجود نہیں ہیں اور تمیز کی بنا پر اس کے نصب کا مستقیم نہ ہونا اس وجہ سے ہے کہ مفرد سے تمیز کی بنا پر نصب اِس امر کا مقتضی ہوتا ہے کہ یہ مفرد امور اربعہ میں سے کسی ایک کے ساتھ تام ہو اول تنوین ہے جیسے اس قول میں "عندی راقود خلاً ای ثبت عندی راقود خلاً" راقود مفرد تام بتنوین ہے اور خلاً راقود سے تمیز کی بنا پر منصوب ہے۔ ثانی نون تثنیۃ سے جیسے اس قول میں "عندی منوان سمناً" اس میں منوان مفرد تام بنون تثنیۃ ہے اور سمناً یہ منوان سے تمیز کی بنا پر منصوب ہے۔ ثالث نون الجمع ہے جیسے اس قول میں "عندی عشرون درھماً" اس میں درھماً یہ عشرون سے تمیز کی بنا پر منصوب ہے جو کہ مفرد بنون الجمع ہے۔ رابع الاضافۃ جیسے اس قول میں "عندی ملأ الاناء عسلاً" اس قول میں عسلاً یہ ملأ سے تمیز کی بنا پر منصوب ہے اور ملأ یہ مفرد تام بالاضافت ہے کیونکہ یہ الاناء کی طرف مضاف ہے اور "الاتصال" ان امور اربعۃ میں سے کسی ایک کے ساتھ بھی تام نہیں ہے تاکہ سبباً کو اس سے تمیز کی بنا پر منصوب قرار دیا جائے۔

الجواب مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول سبباً کا نصب اُس مفرد سے تمیز کی بنا پر ہے جو تام بالاضافۃ ہے اور وہ اضافت

اگرچہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی عبارت میں حقیقۃً مذکور نہیں ہے مگر تقدیراً موجود ہے۔ کیونکہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی عبارت حذف مضاف (اور وہ لفظ احد ہے) اور حذف مضاف الیہ (اور وہ تثنیۃ کی ضمیر ھما ہے) مع حذف متعلق (اور وہ لفظ بالآخر ہے) پر محمول ہے پس "الاتصال" میں الف لام یہ مضاف الیہ کے بدل ہوگا کیونکہ اہلِ علم کے نزدیک یہ امر ثابت شدہ ہے کہ مفرد جب معرف باللام ہو تو کبھی یہ الف لام مضاف الیہ کا عوض ہوا کرتا ہے۔ اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی عبارت میں مفرد معرف باللام ہے (یعنی الاتصال) پس اب تقدیر عبارت یوں ہوگی "واتصال احدھما بالآخر سبباً، ای من حیث السببیۃ من هذا القبیل، ای من قبیل الاتصال الذاتی"۔

سوال۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے "اتصال من حیث السببیۃ" کو نوعین کی طرف تقسیم فرمایا ہے ایک اتصال الحکم بالعلۃ اور ثانی اتصال المسبب بالسبب (باوجود اس کے کہ یہ خود اپنی اقسام میں شامل ہے) تو لازم آئے گا تقسیم الشیٔ الی نفسہ (اور وہ قسم ثانی ہے) اور تقسیم الشیٔ الی غیرہ (اور وہ قسم اول ہے) اور شیٔ کی تقسیم الی نفسہ والی غیرہ باطل ہے۔

الجواب۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جس سبب کی تقسیم فرما رہے ہیں وہ سبب لغوی ہے اور سبب لغوی وہ ہوتا ہے جو حکم تک پہنچائے خواہ اس میں مؤثر ہو جیسے علت یا مؤثر نہ ہو جیسے سبب اور قسم میں جو سبب ہے اس سے سبب اصطلاحی مراد ہے اور سبب اصطلاحی وہ ہوتا ہے جو حکم تک پہنچائے اور اُس میں مؤثر نہ ہو۔ پس یہ کلی کی تقسیم اپنی جزئیات کی طرف ہوئی جو کہ مستقیم ہے۔

اس بیانِ مذکور سے یہ امر بھی ظاہر ہو رہا ہے کہ سبب اصطلاحی یہ علت کے مغائر ہوتا ہے اور سبب لغوی یہ علت کے مجامع ہوتا ہے اسی لئے تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں وھو (ای الاتصال السببی) نوعان۔ اور الاتصال السببی دو قسم ہے ایک حکم (الاثر المرتب) کا علت کے ساتھ متصل ہونا جیسے ملک (حکم) کا شراء (علت) کے ساتھ متصل ہونا اور یہ (الاتصال بالعلۃ) دونوں طرفوں (حکم وعلت) سے استعارہ کو ثابت کرتا ہے کیونکہ ان میں سے کوئی ایک بھی دوسرے سے منفک نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ علت، حکم کے لئے ہی مشروع ہوئی ہے اور حکم علت سے ہی ثابت ہوتا ہے تو احتیاج دونوں طرف سے ثابت ہے۔ حکم اپنے ثبوت میں علت کا محتاج ہے اور علت اپنی مشروعیت میں حکم کی محتاج ہے کیونکہ شرع شریف میں علت بذاتہا مقصود نہیں ہے وہ تو حکم کی وجہ سے مشروع ہوئی ہے ۱۲۔ تو ان دونوں (حکم وعلت) میں اتصال مساوی ہوا۔ پس استعارہ بھی عام ہوگا کہ جانبین سے درست ہوگا۔ بایں طور کہ دونوں میں سے ایک کو ذکر کیا جائے اور اُس سے مجازاً دوسرا مراد ہو

یعنی حکم کا ذکر کیا جائے اور اس سے مجازاً علّت مراد ہو۔ اور اسی طرح علّت کا ذکر ہو اور اس سے مجازاً حکم مراد ہو۔

قولہ۔ ولھذا قلنا فیمن قال الخ جب اتصال الحکم بالعلّۃ میں استعارہ جانبین سے درست ہوتا ہے تو اب مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اس کے بیان کا ارادہ فرمایا اور اِس سے پہلے تمہیداً یہ مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ جس شخص نے کہا: "ان اشتریت عبدًا فھو حرٌ" (اگر میں عبد خریدوں پس وہ آزاد ہے) پھر اُس نے نصف عبد خریدا پھر اُسے فروخت کر دیا اس کے بعد اُس نے دوسرا نصفِ عبد خرید لیا اُب یہ دوسرا نصفِ عبد آزاد ہو جائے گا کیونکہ شرط بتمامہ (یعنی شراء صحیح) پائی گئی ہے اگرچہ وہ متفرق طور پر پائی گئی ہے کیونکہ شراء میں اصل یہ ہے کہ مِلک میں کل کا اجتماع شرط نہیں ہے یعنی شراء میں یہ ضروری نہیں ہے کہ ایک وقت میں کل شئ کا مالک ہو کوئی شخص ایک شئ کو خواہ بالتفریق خریدے یا کل شئ کو ایک بار ہی خریدے عرف میں وہ اِس شئ کا مشتری سمجھا جاتا ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ جب اُس شخص نے نصفِ آخر خرید لیا تو اب شرط بتمامہ پائی گئی اور اس وقت اس کی ملک میں صرف نصف آخر ہی ہے تو یہی نصف آخر آزاد ہوگا کیونکہ پہلا نصف تو اِس کی ملک سے ہی خارج ہو چکا ہے (یہ مسئلہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے مذہب پر ہے) اور اگر اُس شخص نے کہا "ان ملکت عبدًا فھو حرٌ" اگر میں عبد کا مالک ہو گیا تو وہ آزاد ہے" پھر اُس نے نصفِ عبد خریدا اور فروخت کر دیا اور اِس کے بعد پھر اُس نے نصف آخر خرید لیا تو اب نصفِ آخر آزاد نہیں ہوگا کیونکہ مِلک میں اصل یہ ہے کہ عرفاً ملک میں کل کا اجتماع شرط ہے۔ یعنی ملک میں یہ ضروری ہے کہ ایک وقت میں کل کا مالک ہو اور صورت مذکورہ میں نصفِ اوّل کا مالک ایک وقت میں ہے اور نصف آخر کا مالک دوسرے وقت میں ہوا ہے۔ لہٰذا ایک وقت میں اجتماعِ کل کا فقدان رہا جو کہ شرط تھا تو اِس صورت میں نصفِ آخر آزاد نہیں ہوگا۔

اعلم۔ اِس مقام پر یہ امر پیشِ نظر رہے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے مسئلہ کی جو دو صورتیں ذکر فرمائی ہیں یہ اس بناء پر ہیں کہ قائل "عبدًا" صیغہ النکرۃ کہے اور اگر "ھذا العبد" یعنی عبد معیّن کی طرف اشارہ کر کے یوں کہے "ان اشتریت ھذا العبد فھو حرٌ"، یا "ان ملکت ھذا العبد فھو حرٌ" تو اس میں ملک اور شراء اس امر میں دونوں مساوی ہیں کہ اب اس میں اجتماع شرط نہیں ہے لہٰذا اِن دونوں صورتوں میں نصف آخر آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ تفرّق اور اجتماع وصف کے قبیل سے ہیں اور حاضر میں اوصاف کا اعتبار نہیں ہوتا ہے ہاں غائب میں اوصاف کا اعتبار ہوتا ہے (جیسا کہ اِس اصل کو اپنے مقام پر برھان سے ثابت کیا گیا ہے۔ اور حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اِس اصل کو الجامع الکبیر میں ذکر فرمایا ہے کہ الحاضر میں وصف لغو اور غائب میں معتبر ہوتی ہے) اور یہاں الحاضر سے مراد معیّن اور غائب سے مراد غیر معیّن ہے بہرحال

اِس مسئلہ کی چار صورتیں ہیں اور جن دو کو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے ذکر فرمایا ہے ان کے ساتھ ہی آنے والی تفریع کا تعلق ہے۔

اب مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ تمہیدِ مسئلہ سے فارغ ہونے کے بعد اپنے مقصود (کہ طرفین سے استعارہ درست ہے) کو اِس پر متفرع کرتے ہوئے فرماتے ہیں "فان عنی بأحدھما الآخر الخ یعنی اگر اُس قائل نے اِن دونوں میں سے ایک سے مجازاً دوسرا مراد لیا ہے بایں طور کہ وہ کہتا ہے کہ میں نے ان اشتریت سے اِن ملکت کا ارادہ کیا تھا حتیٰ کہ اِس صورت میں وصفِ اجتماع کو شرط قرار دیا جائے گا اور نصفِ آخر آزاد نہیں ہوگا یا اس کا عکس ہو بایں طور کہ اُس نے کہا کہ میں نے اپنے قول ان ملکت سے ان اشتریت کا ارادہ کیا تھا حتیٰ کہ اِس صورت میں وصفِ اجتماع کو شرط قرار نہیں دیا جائے گا اور نصف آخر آزاد ہو جائیگا تو ان دونوں صورتوں میں اِس کی نیّت درست اور مؤثر ہوگی اور دیانۃً اِس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ طرفین سے استعارہ صحیح ہے۔ لیکن جس صورت میں اِس کے لئے تخفیف ہے (اور یہ عموماً وہ صورت ہے کہ اس میں شراء سے ملک کی نیّت کرے۔ کیونکہ ملک میں وصفِ اجتماع شرط ہے تو اس صورت میں نصف آخر آزاد نہیں ہوگا کہ اس صورت میں قائل کے لئے منفعت صریحہ ہے) اس صورت میں قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ یہاں استعارہ درست نہیں ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنی ذات کے لئے تخفیف کا ارادہ کیا ہے پس اِس صورت میں یہ متہّم بالکذب ہوگا لہٰذا قضاءً اِس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ ہاں دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی حتیٰ کہ جب یہ قائل کسی فقیہ اور مفتی سے اِس بارے فتویٰ طلب کرے گا تو وہ اِس کو اسی امر کے ساتھ فتویٰ دے گا جس کی اِس نے نیّت کی ہے کیونکہ یہاں طرفین سے استعارہ صحیح ہے اور جب یہ امر قاضی کی طرف لے جایا جائے گا تو قاضی اُس کلام کے مطابق حکم جاری کرے گا اور اُس کی نیّت کی طرف التفات نہیں کرے گا۔ یعنی قاضی اس کے متّہم بالکذب ہونے کی وجہ سے اُس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ اِس کی نظیر یہ ہے کہ کوئی شخص مفتی سے یہ کہے "لفلان علیّ مائۃ درھم وقد قضیتہ، ھل برئت من دینہ" یعنی مجھ پر فلاں شخص کے سَو درھم قرض تھے اور میں نے وہ دراھم اُس کو ادا کر دیئے ہیں کیا میں اُس کے قرض سے بری ہوں۔ تو مفتی اِس کے بری ہونے کا فتویٰ دے گا لیکن قاضی اس وقت تک اِس کے بری ہونے کا حکم جاری نہیں کرے گا جب تک کہ وہ ایفاء پر دلیل قائم نہ کرے۔

سوال۔ اِس فرق کی وجہ کیا ہے کہ مفتی تو اُس امر کے ساتھ فتویٰ دے گا جس کی اس قائل نے نیّت کی ہے اور قاضی اس قائل کی نیّت کی طرف التفات نہیں کرے گا بلکہ اس کی ظاہر کلام پر حکم صادر کرے گا۔ الجواب۔ والسرّ فیہ ان حق المفتی ان یظھر حکم ما ذکر لا سواء کان واقعًا او غیر واقع والقاضی یطلب منہ البیّنۃ علی انہ قد قضیٰ

حیث ینکرہ المدعی فقولہ انی قد قضیتہٗ لیس بحجۃ علی الغیر (التوشیح علی التلویح) یعنی اس میں سِرّ اور راز یہ ہے کہ مفتی کا حق یہ ہوتا ہے کہ جس امر کو قائل نے ذکر کیا ہے اِس کا حکم ظاہر کر دے خواہ وہ واقع کے مطابق ہے یا واقع کے مطابق نہیں ہے اور قاضی اُس قائل سے اس امر پر دلیل طلب کرے گا کہ کیا تو نے قرض ادا کر دیا ہے؟ جبکہ مدعی اس کا منکر ہے تو اِس وقت قائل کا صرف یہ کہنا "انی قد قضیتہٗ" (کہ میں نے قرض ادا کر دیا ہے) غیر پر حجت نہیں ہوگا اَب قاضی اس قائل کے بری ہونے کا حکم اُس وقت تک جاری نہیں کرے گا جب تک کہ وہ بیّنہ پیش نہ کرے یا یوں کہیے کہ مفتی کا فریضہ صرف مسئلہ بتانا ہے۔ اور بیانِ مسئلہ، موضعِ تہمت میں جائز ہے اور قاضی حاکم ہوتا ہے اور حکم، موضعِ تہمت میں (بلا بینّۃ) جائز نہیں ہے۔

سوال۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول فعمت الاستعارۃ، صحیح نہیں ہے کیونکہ "اتصال الحکم بالعلّۃ" یہ "الاتصال السببی" کی قسم ہے اور وہ "الاتصال الصوری" کے قبیل سے ہے اور "الاتصال الصوری" کے ساتھ تو استعارہ کا تحقق ہوتا نہیں بلکہ استعارہ تو "الاتصال المعنوی" کے ساتھ ہی متحقق ہوتا ہے۔ الجواب۔ اربابِ اصول کے نزدیک استعارہ، المجاز المطلق، کا مرادف ہے خواہ اِس میں علاقہ صوریّہ ہو یا معنویّہ اور علماءِ علم البیان کے نزدیک استعارہ، المجاز المطلق، کی ایک قسم ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ مجاز وہ ہے جس سے غیر ما وضع لہٗ مراد ہو اور وہ دو قسم ہے۔ مرسل[1] و مستعار[2]۔ اس لئے کہ اگر معنی حقیقی و مجازی کے درمیان علاقہ معنویہ (تشبیہ) ہو تو وہ مستعار ہے اور اگر علاقہ صوریہ ہو تو وہ مرسل ہے کما عرفت سابقاً

فائدہ۔ سوال۔ اِس مقام پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ جس طرح شراء سے مِلک کی نیّت کرنے میں تخفیف ہے اسی طرح مِلک سے شراء کی نیّت کرنے کی صورت میں بھی تخفیف ہے کیونکہ مِلک، یہ شراء اور ہبہ اور وصیّت اور ارث سے حاصل ہوتی ہے اور شراء تو اِن میں سے ایک سبب معیّن کے ساتھ مخصوص ہے لہٰذا مناسب یہی ہے کہ اس صورت میں بھی قضاءً اس قائل کی تصدیق نہ کی جائے۔

الجواب۔ اللّٰھم یہ اعتراض مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ پر وارد نہیں ہوتا کیونکہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے مقصود (یعنی اتصال الحکم بالعلّۃ میں طرفین سے استعارہ جائز ہے) کے بیان کرنے کے بعد تمہیدِ مسئلہ پر تفریع ذکر کرتے ہوئے تعمیماً فرمایا ہے "لکن فیما فیہ تخفیف علیہ لا یصدق فی القضاء ویصدق دیانۃً" یعنی اتصال الحکم بالعلّۃ" کے جمیع افراد اور جمیع صورتوں میں سے جس صورت میں قائل پر تخفیف ہو اِس میں اس قائل کی قضاءً تصدیق نہیں کی جائے گی ہاں دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قولِ مذکور دونوں مذکورہ صورتوں میں سے کسی ایک کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ جس طرح شراء سے مِلک

کی نیّت کرنے کی صورت میں تخفیف ہے اسی طرح مِلک سے شراء کی نیّت کرنے کی صورت میں بھی اگر تخفیف ہو تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "لکن فیما فیہ الخ" کے تحت داخل ہوگی۔ جیسے وہ قائل کہے ان ملکت عبداً فھو حر (اگر میں عبد کا مالک ہو جاؤں پس وہ آزاد ہے) پھر وہ اِس کے بعد وصیّت یا ہبہ یا ارث کے سبب عبد کا مالک ہو گیا تو اب یہ عبد آزاد ہو جائے گا۔ لیکن وہ قائل کہتا ہے کہ میں نے ان ملکت سے ان اشتریت کی نیّت کی تھی تو اب اس صورت میں وہ عبد آزاد نہیں ہوگا لیکن چونکہ اِس صورت میں اس پر تخفیف ہے اس لئے قضاءً اس کی تصدیق نہیں ہوتی چاہیئے۔ تو مصنّف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول لکن فیما فیہ تخفیف علیہ الخ کی تعمیم کی وجہ سے یہ صورت بھی اِس کے تحت داخل ہوگی۔ اور جن حضرات نے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "لکن فیما فیہ الخ کو صرف شراء سے ملک کی نیّت کرنے کی صورت کے ساتھ مخصوص کیا ہے انہوں نے متن میں مسئلہ مذکورہ کی صرف انہی دونوں صورتوں کو مدِّنظر رکھ کر تخصیص کا قول کیا ہے۔ یعنی شراء[1] سے ملک کی نیّت کرنا اور ملک[2] (جو کہ شراء سے حاصل ہو) سے شراء کی نیّت کرنا۔ لہٰذا اب نہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ پر اعتراض ہے اور نہ شارحین پر ھذا ما سنح لی فی ھذا المقام واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔

سوال۔ اگر علّت اور معلول کے درمیان طرفین سے استعارہ درست ہوتا تو ضروری طور پر احلال اور اباحت سے نکاح منعقد ہو جاتا کیونکہ نکاح یہ احلال اور اباحت کے لئے علّت ہے۔ الجواب۔ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں کہ نکاح ا یہ صرف انتفاع کی حلّت اور اباحت کے لئے موضوع ہے بلکہ نکاح تو ملک متعہ اور انتفاع دونوں کے لئے علّت ہے۔

سوال۔ اگر نکاح، بضع کے منافع کی ملک کی علّت ہوتا تو اجارہ اور اعارہ سے نکاح منعقد ہو جاتا کیونکہ نکاح اور اجارہ و اعارہ میں اتصال معنوی ہے۔ الجواب۔ استعارہ کی بنیاد اس امر پر ہے کہ ملزوم سے لازم کی طرف انتقال ہو اور اجارہ و اعارہ، یہ دونوں انتفاع بالبضع کی ملک کو مستلزم نہیں ہیں یعنی انتفاع بالبضع کی ملک ان دونوں کو لازم نہیں ہے۔

سوال۔ اِس مقام پر یہ اعتراض بھی وارد کیا جاتا ہے کہ ان ملکت اور ان اشتریت میں اتصال نہیں ہے کیونکہ ان ملکت میں مطلق الملک ہے اور وہ اُس ملک سے عام ہے جو شراء سے حاصل ہو پس یہ شراء کا معلول نہیں ہے اور نہ شراء اِس کے لئے علّت

الجواب۔ شراء یہ مِلک خاص کی علّت ہے اور مِلک خاص، یہ ملک عام کو مستلزم ہے پس یہاں استعارہ صحیح ہے۔

وَالثَّانِی اِتِّصَالُ الْفَرْعِ بِمَا ھُوَ سَبَبٌ مَحْضٌ لَیْسَ بِعِلَّۃٍ وُضِعَتْ لَہٗ

كَاتِّصَالِ زَوَالِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ بِاَلْفَاظِ الْعِتْقِ تَبْعًا لِزَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ وَاَنَّهٗ يُوْجِبُ اِسْتِعَارَةَ الْاَصْلِ لِلْفَرْعِ وَالسَّبَبِ لِلْحُكْمِ دُوْنَ عَكْسِهٖ لِاَنَّ اِتِّصَالَ الْفَرْعِ فِيْ حَقِّ الْاَصْلِ فِيْ حُكْمِ الْعَدَمِ لِاسْتِغْنَائِهٖ عَنِ الْفَرْعِ وَهُوَ نَظِيْرُ الْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ اِذَا عُطِفَتْ عَلَى الْكَامِلَةِ تَوَقَّفَ اَوَّلُ الْكَلَامِ عَلٰى اٰخِرِهٖ لِصِحَّتِهٖ وَافْتِقَارِهٖ اِلَيْهِ فَاَمَّا الْاَوَّلُ فَتَامٌّ فِيْ نَفْسِهٖ لِاسْتِغْنَائِهٖ عَنْهُ وَحُكْمُ الْمَجَازِ وُجُوْدُ مَا اُرِيْدَ بِهٖ خَاصًّا كَانَ اَوْ عَامًّا كَمَا هُوَ حُكْمُ الْحَقِيْقَةِ وَلِهٰذَا جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِيْ حَدِيْثِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا لَا تَبِيْعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ عَامًّا فِيْمَا يَحُلُّهٗ وَيُجَاوِرُهٗ وَاَبَى الشَّافِعِيُّ ذٰلِكَ وَقَالَ لَا عُمُوْمَ لِلْمَجَازِ لِاَنَّهٗ ضَرُوْرِيٌّ يُصَارُ اِلَيْهِ تَوْسَعَةً لِلْكَلَامِ وَهٰذَا بَاطِلٌ لِاَنَّ الْمَجَازَ مَوْجُوْدٌ فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ وَاللّٰهُ تَعَالٰى يَتَعَالٰى عَنِ الْعَجْزِ وَالضَّرُوْرَاتِ۔

ترجمہ۔ اور قسم ثانی فرع کا متصل ہونا اُس سبب کے ساتھ کہ وہ سبب محض ہے جو ایسی علت نہیں ہے جو فرع کے لئے موضوعہ ہو جیسے زوال ملک متعہ کا متصل ہونا الفاظ عتق کے ساتھ زوال ملک رقبہ کے تابع ہونے کی حیثیت سے اور بے شک اتصال سببی کی یہ قسم اصل کے استعارہ کو فرع کے لئے اور سبب کے استعارہ کو حکم کے لئے ثابت کرتی ہے سوائے اس کے عکس کے اس لئے کہ فرع کا اصل کے ساتھ اتصال اصل کے حق میں حکم عدم میں ہے اس لئے کہ اصل، فرع سے مستغنی ہے اور وہ (اتصال) جملہ ناقصہ کے جملہ کاملہ کے ساتھ اتصال کی نظیر ہے جس وقت کہ جملہ ناقصہ کا جملہ کاملہ پر عطف ہو (اسی لئے) اول الکلام کا آخر الکلام پر توقف ہے آخر الکلام کی صحت کے لئے اور اس کے اول الکلام کی طرف محتاج ہونے کے پس اول الکلام تام فی

نفسہ ہے بوجہ مستغنی ہونے اس کے آخر الکلام سے اور مجاز کا حکم یہ ہے کہ اس سے جس معنی کا ارادہ کیا گیا ہے اُس کا ثبوت ہو خواہ مجاز خاص ہو یا عام جیسا کہ وہ (ثبوت) حقیقت کا حکم ہے اور اسی لئے ہم نے لفظ الصاع کو جو حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت کردہ حدیث میں واقع ہے وہ حدیث شریف یہ ہے "لا تبیعوا الدرھم بالدرھمین ولا الصاع بالصاعین" مایحلہ ویجاورہ (جو چیز اس سے ناپی جائے) میں عام قرار دیا ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اس (عموم مجاز) کا انکار کیا ہے اور فرمایا ہے کہ مجاز کے لئے عموم نہیں ہے کیونکہ وہ ضروری ہے اس کی طرف تو لوگوں پر کلام میں توسع کے لئے رجوع کیا جاتا ہے۔ اور یہ (القول المنسوب الی الشافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ) باطل ہے اس لئے کہ مجاز کتاب اللہ تعالیٰ میں موجود ہے اور اللہ تعالیٰ تو عجز اور ضرورات سے بلند و برتر ہے۔

تقریر و تشریح قولہ **والثانی اتصال الفرع بما هو سبب محض** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب اتصال سببی کی قسم اوّل کے بیان سے فارغ ہوئے اب اس کی قسم ثانی کا بیان شروع فرماتے ہیں کہ اتصال سببی کی دوسری قسم "وہ فرع (حکم) کا سبب محض کے ساتھ متصل ہونا کہ وہ سبب محض ایسی علت نہ ہو جو فرع کے لئے موضوعہ ہو۔ اور سبب اس چیز کو کہتے ہیں جو مفضی الی الحکم ہو اور اس کی طرف وجوب حکم مضاف ہو نہ وجود حکم۔ اور سبب محض اس چیز کو کہتے ہیں جو مفضی الی الحکم ہو اور اس کی طرف وجوب حکم مضاف ہو نہ وجود حکم اور نہ اُس میں علیت کا شبہ ہو۔ اور اس کو سبب حقیقی کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے "سبب" کو "محض" کی قید سے مقید کر کے ایک وھم کا ازالہ کیا ہے وہ وہم یہ ہوتا ہے کہ ممکن ہے کہ یہاں "سبب" سے مجازاً علت مراد ہو کیونکہ سبب کو ذکر کر کے علت کا ارادہ کرنا شائع ہے جیسا کہ فقہاء کرام کے اس قول میں "الشراء سبب للملک" ای علت لہ"، تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے سبب کو محض سے مقید کر کے اس وھم کا ازالہ کیا ہے کہ یہاں سبب سے مراد علت نہیں ہے کیونکہ سبب محض، بذاتہ مسبب کے لئے اصلاً موجب نہیں ہوتا۔ پھر مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے "سبب محض" کی تفسیر اپنے قول "لیس بعلۃ وضعت لہ" سے فرما کر بھی ایک اشکال کا ازالہ فرمایا ہے۔ وہ اشکال یہ ہے کہ ارباب اصول کے نزدیک "سبب محض" وہ چیز ہے کہ اُس کی طرف نہ تو حکم مضاف ہو اور نہ وہ علت مضاف ہو جو سبب محض اور حکم کے درمیان متخللہ ہو۔ یعنی "سبب محض" میں دو امور کی نفی ضروری ہے۔ ایک "اضافۃ الحکم الی المسبب" کا انتفاء ہو۔ دوسرے "اضافۃ العلۃ المتخللۃ بینہ و بین الحکم الی السبب" کا انتفاء۔ حالانکہ یہاں صرف امر اوّل یعنی اضافۃ الحکم

الی السبب" کا انتفاء مراد ہے۔ یعنی یہاں "سبب محض" سے مراد وہ چیز ہے جس کی طرف حکم مضاف نہ ہو باقی یہاں یہ مراد نہیں کہ سبب محض کی طرف وہ علّت بھی مضاف نہ ہو جو سبب محض اور حکم کے درمیان متخللہ ہو۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے جو نظیر پیش فرمائی ہے اُس میں "اضافت الحکم الی السبب" کا انتفاء تو ہے لیکن "اضافتہ العلّتہ المتخللہ بینہٗ وبین الحکم الی السبب" کا انتفاء نہیں ہے۔ کیونکہ علّت یعنی زوالِ ملک رقبۃ" یہ سبب محض یعنی انت حرہ" کی طرف مضاف ہے اور حکم یعنی زوالِ ملکِ متعہ، سبب محض، یعنی انت حرہ کی طرف مضاف نہیں ہے یا اِس اِشکال کی تقریر اس طرح کریں ، سبب محض، میں جس طرح یہ ضروری ہے کہ اس کی طرف حکم مضاف نہ ہو اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ اس کی طرف وہ علّت بھی مضاف نہ ہو جو اس سبب محض، اور حکم کے درمیان متخللہ ہو حالانکہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے جو نظیر بیان فرمائی ہے اِس میں تو علّت یعنی زوالِ ملک رقبۃ، سبب محض، یعنی "انت حرہ"، کی طرف مضاف ہے اگرچہ حکم یعنی زوال ملک متعہ، سبب محض، یعنی "انت حرۃ" کی طرف مضاف نہیں ہے۔ پس مثال ممثل لہٗ کے مطابق نہیں ہے۔ اِس اشکال کے ازالہ کی تقریر یہ ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے جب "سبب محض"، کی تفسیر اپنے قول "لیس بعلّتہ وضعت لہٗ"، سے فرمائی تو اِس سے اِس امر کو ظاہر کر دیا یہاں سبب محض" سے مراد وہ چیز ہے جو ایسی علّت نہ ہو جو فرع یعنی حکم کے لئے موضوع ہو یعنی سبب محض، میں یہ ضروری ہے کہ اس کی طرف حکم مضاف نہ ہو اور یہاں یہ مراد نہیں ہے کہ سبب محض، کی طرف وہ علّت بھی مضاف نہ ہو جو اس سبب محض، اور حکم کے درمیان متخللہ ہو۔ لہٰذا کوئی اشکال نہ رہا اور مثال ممثل لہٗ کے مطابق ہوئی یا پھر اس اشکال کے ازالہ کی تقریر اس طرح کر لیں کہ سبب محض، کے دو معانی ہیں ایک عام اور دوسرا خاص۔ اس کا معنی عام یہ ہے کہ سبب محض، وہ چیز ہے جو مفضی الی الحکم ہو بالواسطہ مطلقاً خواہ وہ واسطہ اِس سبب محض، سے مستفاد ہو یا نہ اور اس کا خاص معنی یہ ہے کہ سبب محض، وہ چیز ہے جو مفضی الی الحکم ایسے واسطہ کے ساتھ ہو جو اس سبب محض، سے مستفاد نہ ہو۔ پس جب سبب محض، یہ "السبب المطلق"، کے مقابلہ مذکور ہو تو اِس سے خاص معنی مراد ہوتا ہے اور جب یہ علّت کے مقابلہ میں مذکور ہو تو اِس سے عام معنی مراد ہوتا ہے اور اس جگہ سبب محض، علّت کے مقابلہ میں مذکور ہے لہٰذا اِس جگہ سبب محض، سے اِس کا عام معنی مراد ہوگا یعنی جو مفضی الی الحکم بالواسطہ ہو مطلقاً خواہ وہ واسطہ اِس سبب محض، سے مستفاد ہو یا نہ ہو۔ فلا ایراد ولا اشکال۔

قولہٗ کاتصال زوال ملك المتعة الخ یہاں سے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرع کے اتصال بالسبب المحض کی مثال بیان فرماتے ہیں کہ زوال ملک متعۃ کا الفاظِ عتق کے ساتھ متصل ہونا اِس حیثیت سے کہ زوال ملک متعۃ، زوال ملک رقبۃ

کے تابع ہے کیونکہ جب کسی شخص نے اپنی لونڈی کو "انت حرۃ"، یا اعتقتکِ یا حررتکِ کہا تو ان الفاظ کے ساتھ ملک متعہ زائل ہو گئی حتیٰ کہ اس شخص کے لئے اِس کے ساتھ بغیر نکاح کے وطی حلال نہیں ہوگی۔ تو اِن الفاظِ عتق کے ساتھ ملک متعہ کا زوال اِس حیثیت سے ہوا کہ یہ زوال ملکِ رقبۃ کے تابع ہے کیونکہ اوّلاً الفاظ عتق "انت حرۃ، حررتکِ، اعتقتکِ"، کے ساتھ زوال ملک رقبۃ ہوا پھر زوال ملک رقبۃ کے واسطہ سے زوالِ ملکِ متعہ ہوا پس زوال ملک متعہ کی علّت زوال ملک رقبۃ ہے اور الفاظِ عتق، زوال ملک متعہ کے لئے سبب محض ہیں کیونکہ الفاظِ عتق، زوال ملک متعہ کی طرف مفضی ہیں اور یہ شرع شریف میں زوالِ ملکِ متعہ کے لئے موضوعہ نہیں ہیں بلکہ یہ (الفاظِ عتق) زوال ملک رقبۃ کے لئے موضوعہ ہیں۔ اسی طرح ثبوت ملک متعہ کا اُن الفاظ کے ساتھ متصل ہونا جو موجبۃ الملک ہیں جیسے شراء اس حیثیت سے کہ ثبوت ملک متعہ، یہ تابع ہے ثبوت ملک رقبۃ کے جس طرح کوئی شخص کہے "اشتریت ھذہٖ الامتہ"، تو اس سے اوّلاً ثبوت ملک رقبۃ ہوا پھر اِس کے واسطہ سے ثبوت ملک متعہ ہوا تو ثبوت ملک متعہ کی علّت ثبوت ملک رقبۃ ہے اور لفظ شراء یہ ثبوت ملک متعہ کے لئے سبب محض ہے کیونکہ لفظ شراء ثبوتِ ملک متعہ کے لئے مفضی ہے مگر اس کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ یہ لفظ شراء، ثبوت ملک رقبہ کے لئے موضوع ہے جیسے کوئی شخص کہے اشتریت ھذا العبد۔ تو اب ثبوت ملک رقبۃ تو ہے لیکن ثبوت ملک متعہ نہیں ہے۔

قولہ۔ وانہ یوجب الاستعارۃ الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اتصال سببی کی یہ قسم صرف ایک جانب سے استعارہ کو ثابت کرتی ہے اور وہ اصل کا فرع کے لئے استعارہ ہے اور سبب کا حکم کے لئے استعارہ ہے۔ یعنی اصل بول کر فرع اور سبب بول کر حکم مراد ہو۔ اور اس کا عکس نہیں ہو سکتا یعنی فرع کا استعارہ اصل کے لئے اور حکم کا استعارہ سبب کے لئے نہیں ہو سکتا۔ پس یہ تو صحیح ہے کہ ایک شخص اپنی زوجہ کو انت حرۃ کہے اور اِس سے انت طالق کا ارادہ کرے اور اِس صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اس شخص کا قول "انت حرۃ" یہ اصل اور سبب ہے اور طلاق، یہ فرع اور حکم ہے۔ اور یہ امر جائز ہے کہ سبب کا ذکر ہو اور اس سے مسبب کا ارادہ کیا جائے اِس لئے کہ مسبب اپنے ثبوت کے لحاظ سے سبب کی طرف محتاج ہوتا ہے اور محتاج الیہ کا ذکر کر کے محتاج کا ارادہ کرنا جائز ہے اور اتصال سببی کی یہ قسم اس کے عکس کو جائز قرار نہیں دیتی یعنی فرع کا استعارہ اصل کے لئے اور حکم کا استعارہ سبب کے لئے جائز نہیں ہے پس یہ درست نہیں ہوگا کہ ایک شخص اپنی لونڈی کو انت طالق کہے اور اِس سے انت حرۃ کا ارادہ کرے تو اس صورت میں لونڈی آزاد نہیں ہوگی کیونکہ اِس صورت میں طلاق مسبب ہے اور انت حرۃ سبب محض تو مسبب کا ذکر کر کے سبب کا ارادہ کرنا جائز نہیں ہوگا کیونکہ فرع کا اتصال اصل کے ساتھ اُس صورت میں

جبکہ فرع سے اصل کا ارادہ کیا جائے اصل کے حق میں حکم عدم میں ہے کیونکہ اصل، فرع سے یعنی سبب، مسبب سے مستغنی ہے تو اصل، یہ فرع کا لازم اور تابع (اور محتاج) نہ ہوا اور جب اصل کے لئے فرع محتاج الیہ نہ ہوا تو پھر فرع کا استعارہ اصل کے لئے بھی جائز نہیں ہوگا کیونکہ استعارہ کی بنیاد اس امر پر ہے کہ ملزوم سے لازم کی طرف انتقال ہو اور وہ یہاں مفقود ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ جن صورتوں میں سبب ذکر کر کے مسبب کا ارادہ کیا جائے جیسے کوئی شخص اپنی زوجہ کو "انت حرۃ" کہے اور اس سے "انت طالق" کا ارادہ کرے یا کوئی عورت "بعت نفسی منک" کہے اور اس سے نکاح کا ارادہ کرے تو ان صورتوں میں استعارہ درست ہے۔ پہلی صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی اور دوسری صورت میں نکاح ہو جائے گا کیونکہ ان صورتوں میں اتصال موجود ہے اس لئے کہ مسبب اپنے ثبوت میں سبب کا محتاج ہوتا ہے اور ان صورتوں کے برعکس وہ صورتیں جن میں مسبب کا استعارہ سبب کے لئے ہو جیسے کوئی شخص اپنی لونڈی کو انت طالق کہے اور اس سے "انت حرۃ" کا ارادہ کرے یا نکحت، کہے اور اس سے بعت کا ارادہ کرے تو ان صورتوں میں اتصال المسبب بالسبب معدوم ہونے کی وجہ سے استعارہ درست نہیں ہے کیونکہ مسبب تو اپنے ثبوت کے اعتبار سے سبب کی طرف محتاج ہے اور سبب اپنی مشروعیت کے اعتبار سے مسبب سے مستغنی ہے کیونکہ تحریر اور عتق صرف زوال ملک رقبہ کے لئے مشروع ہیں اور زوال ملک متعہ تو ان کے ساتھ بعض اوقات محض اتفاقی طور پر حاصل ہوتا ہے جیسے کوئی شخص اپنی لونڈی کو آزاد کرے تو اولاً زوال ملک رقبہ ہوا پھر اس کے واسطہ سے زوال ملک متعہ ہوا اور بعض اوقات میں ان کے ساتھ زوال ملک متعہ حاصل نہیں ہوتا جیسے کوئی شخص اپنے عبد کو آزاد کرے اب زوال ملک رقبہ تو ہے لیکن زوال ملک متعہ نہیں ہے اور اسی طرح بیع فقط ملک کے لئے ہی مشروع ہے اور وطی کا حلال ہونا اس کے ساتھ بعض اوقات میں اتفاقی طور پر حاصل ہو جاتا ہے جس وقت کہ مبیع امتہ ہو اور اگر مبیع عبد ہو یا امتہ مجوسیۃ یا اخت من الرضاعتہ یا بہیمۃ ہو تو اب ملک تو حاصل ہے لیکن حلّ وطی حاصل نہیں ہے تو جب ان صورتوں میں اتصال معدوم ہے تو پھر مسبب کو ذکر کر کے اس سے سبب کا ارادہ کرنا درست نہیں ہوگا مگر وہ صورت جس میں مسبب، سبب کے ساتھ مختص ہو جیسے اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ ارشاد اخباراً۔ "انی ارانی اعصر خمراً" (میں نے ایسا خواب دیکھا ہے کہ میں شراب نچوڑتا ہوں) حالانکہ شراب تو نچوڑی نہیں جاتی بلکہ انگور نچوڑا جاتا ہے پس یہاں ذکر مسبب (خمر) کا ہے اور اس سے ارادہ سبب (عنب) کا ہے کیونکہ خمر، انگور کے ساتھ مختص ہے اس اعتبار سے کہ خمر عنب کا پانی ہے اور عنب اپنے پانی کے بغیر پایا نہیں جاتا تو عنب کا خمر کے ساتھ اتصال ہوا اور عنب، خمر کی طرف محتاج ہوگا لہٰذا جانبین سے افتقار پایا گیا۔ یہ بیان مذکور تو ہمارے (احناف) کے نزدیک تھا۔ امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں

کہ جس طرح عتاق کا استعارہ طلاق کے لئے درست ہے اسی طرح طلاق کا استعارہ عتاق کے لئے بھی درست ہے کیونکہ عتاق اور طلاق دونوں میں اتصال معنوی موجود ہے کہ یہ دونوں ایک معنی شرعی (اسقاط) میں شریک ہیں، کیونکہ عتاق میں اسقاط ملک رقبہ ہے اور طلاق میں اسقاط ملک متعہ ہے اور ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ عتاق اور طلاق دونوں سرایت پر مبنی ہیں پس جس طرح وہ شخص جو اپنی زوجہ کے نصف کو طلاق دے بایں طور کہ وہ کہے "نصفکِ طالق یا اپنی زوجہ کو نصف طلاق دے تو یہ طلاق کل میں سرایت کرے گی ایسے ہی عتق بھی کل کی طرف سرایت کرتا ہے حتیٰ کہ جس شخص نے اپنے عبد کے نصف کو آزاد کیا تو یہاں عتق کل عبد میں سرایت کریگا لہٰذا عتاق اور طلاق میں اتصال معنوی پایا گیا تو اب جانبین سے استعارہ درست وصحیح ہوگا۔

وھو نظیر الجملۃ الناقصہ اذا عطفت علی الکاملۃ توقف اوّل الکلام علی اٰخرہٖ لصحتہٖ وافتقارہٖ الیہ ناما الاوّل فتام فی نفسہٖ لاستغنائہٖ عنہ۔

ترجمہ: اور وہ (اتصال) جملہ ناقصۃ کے جملہ کاملۃ کے ساتھ اتصال کی نظیر ہے جس وقت کہ جملہ ناقصہ کا جملہ کاملہ پر عطف ہو (اسی لئے) اوّل الکلام کا آخر الکلام پر توقف ہے۔ واسطے صحیح ہونے آخر الکلام کے اور اس کے اول الکلام کی طرف محتاج ہونے کے۔ پس اوّل الکلام تام فی نفسہٖ ہے بوجہ مستغنی ہونے اس کے آخر الکلام سے۔

ہم "احناف" ان کے جواب میں کہتے ہیں کہ جس طرح عتاق وطلاق میں اتصال صوری نہیں ہے (لا نہ فی الشرعیات بالسببیّت وقد مران العکس غیر جائز اسی طرح ان میں اتصال معنوی بھی نہیں ہے۔ کیونکہ طلاق کی وضع رفع قید کے لئے ہوئی ہے اور عتاق کی وضع اثباتِ قوّت کے لئے ہوئی ہے لہٰذا ان دونوں کا کسی وصف خاص مشہور میں اشتراک ہی نہیں جیسا کہ اسد اور رجل شجاع کا وصف خاص مشہور (الشجاعت) میں اشتراک ہے۔

سوال۔ اس مقام پر اصل قاعدہ (یعنی سبب کا استعارہ حکم کے لئے درست ہوتا ہے) پر ایک مشہور اعتراض وارد کیا جاتا ہے جس کی مختصر تقریر یہ ہے) یہاں (یعنی جس جگہ سبب کا استعارہ حکم کے لئے ہو) بھی اتصال نہیں ہے کیونکہ عتاق تو صرف اُس ملکِ متعہ کے ازالہ کا سبب ہے جو ملکِ یمین کے لحاظ سے ہو۔ اور جو ملکِ متعہ نکاح کے اعتبار سے ہو اُس کے ازالہ کا سبب نہیں ہے۔ اسی طرح بیع ہے کہ وہ بھی اُس ملکِ متعہ کے ثبوت کا سبب ہے جو ملک یمین کے اعتبار سے ہے اُس ملکِ متعہ کے ثبوت کا سبب نہیں جو نکاح میں ہے۔

الجواب۔ اس مجاز میں اس کا فی الجملہ سبب ہونا کافی ہے۔ کسی خاص وجہ کی بنا پر اس کا سبب ہونا کافی نہیں۔

قولہ وھو نظیر الجملۃ الناقصۃ الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اتصال بین السبب والمسبب جو صرف ایک جانب سے ثابت (جائز) ہوتا ہے وہ جملہ ناقصہ کے جملہ کاملہ کے ساتھ اتصال کی نظیر ہے جس وقت کہ جملہ ناقصہ کا جملہ کاملہ پر عطف کیا جائے جیسے کوئی شخص یوں کہے ھند طالق وزینب۔ جملہ اولیٰ (ھند طالق) جملہ کاملہ ہے کیونکہ اس کی دونوں طرفیں (مبتدا و خبر) موجود ہیں اور جملہ ثانیہ (زینب) جملہ ناقصہ ہے کیونکہ یہ خبر کا محتاج ہے۔ اس لئے کہ اگر اس کو علیحدہ ذکر کیا جاتا تو یہ کچھ بھی فائدہ نہ دیتا لیکن اب چونکہ اس کا واؤ عطف کے واسطہ سے جملہ اولیٰ کاملہ کیساتھ تعلق ہے تو اس جملہ ناقصہ نے بھی واؤ عطف کے واسطہ سے جملہ اولیٰ کاملہ کی طرح حکم کا فائدہ دیا (یعنی ھند اور زینب دونوں پر طلاق واقع ہوگی) پس اسی لئے اول الکلام (جملہ کاملہ) کا آخر الکلام (جملہ ناقصہ) پر توقف ہے اور یہ توقف اسلئے نہیں کہ جملہ اولیٰ غیر تام ہے بلکہ یہ توقف تو جملہ ناقصہ کی صحت کیلئے ہے اور جملہ ناقصہ کے جملہ کاملہ کیطرف خبر میں محتاج ہونے کی وجہ سے۔ پس آخر الکلام (وزینب) خبر میں شریک ہوکر حکم کا فائدہ دے گا کیونکہ اگر اول الکلام کا توقف آخر الکلام پر نہ ہوتا اور اس امر کا انتظار نہ کیا جاتا کہ اول الکلام کے بعد متکلم کیا کہتا ہے حتی کہ اس شخص کا یہ قول ھند طالق اس کے قول وزینب سے منفصل اور علیحدہ کلام ہو جاتا تو اب آخر الکلام غیر مفید اور غیر صحیح ہوکر رہ جاتا۔ تو آخر الکلام کے مفید اور اس کی صحت کے لئے اول الکلام کا آخر الکلام پر توقف ہوگا اور اس امر کا انتظار کیا جائے گا کہ متکلم اول الکلام کے بعد کیا کہتا ہے آیا وہ اول الکلام کو متغیر کرتا ہے یا اس کو مؤکد کرتا ہے یا عطف کے ساتھ کسی اور خبر کا فائدہ دیتا ہے حتی کہ اگر وہ اول الکلام (ھند طالق) کے بعد وطالق وطالق کہتا تو ھند اگر مدخول بہا ہوتی تو تین طلاقیں واقع ہوتیں اب یہ امر واضح ہوگیا کہ اول الکلام کا آخر الکلام پر توقف آخر الکلام کی صحت اور اس کے مفید ہونے کی وجہ سے ہے نہ اس لئے کہ اول الکلام فی نفسہٖ غیر تام ہے تو جب اول الکلام کا توقف آخر الکلام پر آخر الکلام کی صحت کی وجہ سے ہے نہ اس لئے کہ اول الکلام فی نفسہٖ غیر تام ہے تو یہ توقف، اول الکلام کے حق میں معدوم ہے اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں "فاما الاول فتام فی نفسہٖ لاستغنائہٖ عنہ"، یعنی اول الکلام فی نفسہٖ تام ہے کیونکہ یہ آخر الکلام سے مستغنی ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر وہ شخص اپنی زوجہ غیر مدخول بہا کو اول الکلام (ھند طالق) کے بعد یہ کہتا "وطالق وطالق"، تو ثانیہ و ثالثہ واقع نہ ہوتیں کیونکہ جملہ اولیٰ (ھند طالق) کا جب فی نفسہا ای لاجل نفسہا توقف نہیں ہے تو اس کا موجب آخر الکلام کے ساتھ تکلم سے پہلے ثابت ہوگا اور ھند پہلی طلاق کے ساتھ بائنہ ہو جائے گی اور بعد والی طلاقیں لغو ہوں گی پس اول الکلام کے حق میں توقف معدوم ہے۔ اور آخر الکلام کے حق میں توقف ثابت ہے کیونکہ یہ فی حد ذاتہٖ اول الکلام پر موقوف ہے۔ پس ایک جانب سے توقف ہوا مثل اتصال بین السبب والمسبب کے جو صرف

ایک جانب سے جائز ہوتا ہے۔ تو ان دونوں میں سے ہر ایک، دوسرے کی نظیر ہوگیا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ افتقار دو قسم ہے ایک شئ کا افتقار فی نفسہٖ ای لاجل نفسہٖ۔ اور دوسرا شئ کا افتقار غیر کی نسبت سے یعنی غیر کے حکم کے افادہ کے لئے پہلا معتبر ہوتا ہے اور دوسرا بمنزلہ عدم کے ہوتا ہے اور جملہ کاملہ میں ثانی ہے اول نہیں اور جملہ ناقصہ میں اول ہے ثانی نہیں اور ایسے ہی مسبب میں اول ہے ثانی نہیں اور سبب میں ثانی ہے اول نہیں لہٰذا ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی نظیر ہوگیا۔

قولہ حکم المجاز الخ جب ارباب اصول کے نزدیک حقیقت کا حکم (حقیقت کا حکم یہ ہے کہ لفظ جس معنی کے لئے موضوع ہے اس کا ثبوت ہو خواہ وہ خاص ہو یا عام) متفق علیہ تھا اور مجاز کے حکم میں بعض اصحاب شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا اختلاف تھا تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے مجاز کے حکم کو صراحۃً بیان فرمایا اور اس کے ضمن میں حقیقت کے حکم کو اشارۃً بیان فرما دیا جیسا کہ عام اور خاص کے حکم کے بیان میں عام کے حکم کو صراحۃً بیان فرمایا اور اس کے ضمن میں خاص کے حکم کو اشارۃً بیان فرمایا اختصار کا ارادہ کرتے ہوئے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مجاز کا حکم یہ ہے کہ اس سے جس معنی کا ارادہ کیا گیا ہے اس کا ثبوت ہو خواہ مجاز عام ہو یا خاص بایں طور کہ وہ لفظ جو غیر ما وضع لہ میں کسی علاقہ کے سبب استعمال کیا گیا ہے وہ خاص ہو جیسے الاسد یا وہ عام ہو جیسے الصاع۔ یعنی اگر لفظ عام ہو تو مجاز عام ہوگا اور اگر لفظ خاص ہو تو مجاز خاص ہوگا۔ اور یہاں یہ امر مد نظر رہے کہ مجاز کے عام ہونے سے یہ مراد نہیں ہے کہ وہ ایک ہی لفظ میں اپنے علاقوں کے تمام انواع کو بیک وقت شامل ہو بایں طور کہ ایک لفظ ذکر کیا جائے اور اس سے اس کا حال اور محل اور ما کان علیہ اور ما یؤول الیہ اور اس کا لازم و ملزوم ونحو ذلک سب کے سب مراد ہوں۔ بلکہ مجاز کے عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے علاقوں کے انواع میں سے ایک نوع کے جمیع افراد کو شامل ہو جیسا کہ لفظ الصاع بول کر اس سے جمیع ما یحلہٗ ویجاورہٗ (یعنی وہ تمام اشیاء جو اس میں داخل ہو سکتی ہیں اور اس سے قریب ہو سکتی ہیں) کو مراد لیا جائے خواہ وہ مطعوم ہو یا غیر مطعوم جیسا کہ وہ (ثبوت) حقیقت کا حکم ہے بایں طور کہ وہ لفظ جو ما وضع لہ میں استعمال ہوا ہے اس سے وہ تمام اشیاء مراد لی جاتی ہیں جن جن کو وہ شامل ہو خواہ وہ لفظ عام ہو یا خاص۔ تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں اسی لئے (کہ حقیقت کی طرح مجاز میں عموم جاری ہوتا ہے) ہم (احناف) نے لفظ الصاع کو جو اس حدیث شریف میں واقع ہے جس کو حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے حضور پرنور صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے روایت فرمایا ہے وہ حدیث شریف یہ ہے "لا تبیعوا الدرھم بالدرھمین ولا الصاع بالصاعین"، جمیع ما یحلُّ فیہ ویجاورہٗ میں عام قرار دیا ہے کیونکہ یہاں بالاجماع لفظ الصاع کا حقیقی معنی مراد نہیں ہے کیونکہ نفس صاع جو لکڑی سے بنایا جاتا ہے اس کے ایک کی بیع دو کے بدلے بلا خلاف جائز ہے۔ پس معلوم

ہو اگر یہاں لفظ الصّاع کا مجازی معنی مراد ہے اور وہ کل مایحلّ فیہ ہے یعنی یہاں ظرف بول کر مظروف مراد ہے تو ہمارے نزدیک حدیث شریف کا معنی یہ ہے "لا تبیعوا مایسعہ الصاع بمایسعہ الصاعان"، خواہ وہ طعام ہو یا غیر طعام مثل جص اور نورہ کے، تو اس نے اپنے عموم کے باعث اِس امر پر دلالت کی کہ جس طرح ربوا مطعوم میں جاری ہوتا ہے اسی طرح یہ غیر مطعوم جیسے جص اور نورہ میں بھی جاری ہوتا ہے۔

قولہٗ **والی الشافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ ذالک** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے عموم مجاز کا انکار کیا ہے اور وہ "مایحلّ فی الصاع"، سے صرف مطعوم مراد لیتے ہیں اور حدیث شریف کا ترجمہ یوں فرماتے ہیں۔ "لا تبیعوا الطعام الحال فی الصاع بالطعام الحال فی الصاعین"، اور اس پر دلیل دیتے ہوئے فرماتے ہیں **لا عموم للمجاز لانہ ضروری** الخ کہ مجاز کے لئے عموم نہیں ہے کیونکہ وہ ضروری ہے اس لئے کہ کلام میں اصل یہ ہے کہ یہ غیر ماوضع لہٗ میں مستعمل نہ ہو کیونکہ یہ ابہام اور اختلال کا سبب ہے مگر جب کلام کا ماوضع لہٗ میں استعمال دشوار ہو تو لوگوں پر کلام میں توسّع کے لئے مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے پس مجاز ضروری ہوا اور ضروری بقدرِ ضرورت ثابت ہوتا ہے اور ضرورت چونکہ اثباتِ خصوص (یعنی الطعام) سے رفع ہو جاتی ہے تو پھر اس سے عموم مراد لینے کی کیا حاجت و ضرورت ہے۔

قولہٗ **وھذا باطل** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ (یعنی امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول کہ مجاز ضروری ہے) باطل ہے۔ کیونکہ مجاز کتاب اللہ (القرآن المجید جو کہ فصاحت اور بلاغت کے اعلیٰ مراتب میں ہے) میں موجود ہے۔ جیسے اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد حضرت نوح علیہ السلام کے قصہ میں " انّا لمّا طغا الماء حملنٰکم فی الجاریۃ"، اور طغیان ماء میں حقیقت نہیں ہے بلکہ مجاز ہے اور حضرت موسیٰ و خضر علیہما السلام کے قصہ میں " فوجدا فیھا جدارًا یرید ان ینقضّ"، اور ارادہ دیوار میں مجاز ہے۔ حقیقت نہیں ہے اور اگر مجاز کو ضروری قرار دیا جائے تو لازم آئے گا کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے اپنی کتاب میں مجاز کو عجزًا اور ضرورۃً استعمال فرمایا ہے بایں معنی کہ مقصود ادا کرنے میں کوئی حقیقی لفظ نہیں ملا حالانکہ اللہ تبارک و تعالیٰ عجز اور ضرورت سے منزّہ ہے۔ اِس مقام پر یہ سوال نہ کیا جائے کہ "مقتضی النص"، کتاب اللہ میں بکثرت واقع ہے کما فی قولہٖ تعالیٰ " فتحریر رقبۃ۔ ای رقبۃ مملوکۃ"، باوجودیکہ وہ ہمارے نزدیک بالاتفاق ضروری ہے۔ اِس لئے کہ "مقتضی النص" استدلال کے اقسام سے ہے لہٰذا یہاں ضرورت مستدل کی طرف راجع ہو گی نہ کہ متکلم کی طرف۔ اور مجاز تو لفظ کے اقسام سے ہے پس اگر یہ ضروری ہوتا تو ضرورت متکلم کی طرف راجع ہوتی اور متکلم تو اللہ تبارک و تعالیٰ ہے جو ضرورت سے منزّہ ہے۔ اور اِس مقام پر صاحب النامی فرماتے ہیں:

ھذا علی تقدیر ان یراد بالضرورۃ ضرورۃ المتکلم فلا غبار علیہ واما اذا یراد الضرورۃ بالنظر الی المخاطب وقرر الکلام ھکذا ان المجاز انما یعتبرہ المخاطب ضرورۃ عدم صحۃ الحقیقۃ وھذہ الضرورۃ تدفع بحملہ علی معنیً والعموم امر زائد فلا یصار الیہ فح لا یستقیم جواب المتن فالجواب ان العموم معنی حقیقی لانہ ثابت بدلیلہ فان اللفظ لا یدل علی العموم الا بکونہ محلی باللام مثلاً وھو موضوع بعموم مدلولہ فھو بھذا الاعتبار حقیقۃ وان کان باعتبار انہ ارید بہ غیر ماوضع لہ مجازًا۔ انتہیٰ۔ یعنی مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا یہ رَد اُس صورت پر ہے کہ جب ضرورت سے مراد متکلم کی ضرورت ہو اور اگر ضرورت سامع اور مخاطب کی نظر سے ہو اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کی طرف سے استدلال کی اس طرح تقریر کی جائے: کہ مخاطب کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ اوّلاً کلام کو حقیقی معنی پر محمول کرے اور اگر کلام کا حقیقی معنی درست نہ ہو تو پھر ضرورۃً مجاز کی طرف رجوع کرے گا اور یہ ضرورت چونکہ کلام کو ایک معنی پر محمول کرنے سے رفع ہو جاتی ہے لہٰذا عموم جو کہ ایک امر زائد ہے اِس کی طرف رجوع کرنے کی کوئی حاجت باقی نہیں رہتی تو یہ امر ظاہر ہے کہ اِس تقریر کی بناء پر وہ جواب جو متن میں مذکور ہے مستقیم نہیں ہے۔ پس اِس کا جواب یہ ہے کہ عموم معنی حقیقی ہے کیونکہ یہ اپنی دلیل سے ثابت ہے اس لئے کہ لفظ، محلی باللام ہونے کے بغیر مثلاً عموم پر دلالت ہی نہیں کرتا ہے۔ تو لفظ محلی باللام اپنے مدلول کے عموم کے ساتھ موضوع ہوا ہے پس وہ اِس اعتبار کے ساتھ حقیقت ہے اگرچہ وہ اِس اعتبار سے کہ اِس سے غیر ماوضع لہٗ مراد ہے مجاز ہے۔ فتأمّل

فائدہ۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "الصّاع"، یہ جَعَلَ کا مفعول اوّل ہے اور "عامًا"، مفعول ثانی اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "لا تبیعوا الخ یہ حدیث شریف کا بیان ہے اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول ویجاورہٗ یہ مایحلّہٗ کا بیان ہے اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے "مایحلّہٗ"، کی تفسیر "ویجاورہٗ"، سے فرما کر اِس امر پر تنبیہ فرمادی کہ یہاں (یعنی حدیث شریف میں) حلول سے مراد وہ حلول نہیں ہے جو حکماء کے درمیان متعارف ہے یعنی الاختصاص الناعت کہ ایک شیٔ کا دوسری شیٔ کے ساتھ مختص ہونا اِس حیثیت سے کہ اوّل نعت (ای مشابہا بالنعت) ہو اور ثانی منعوت (ای مشابہا بالمنعوت) اوّل کو حال اور ثانی کو محل کہتے ہیں جیسے عرض کا حلول جوہر میں اور صورت کا مادّہ میں۔ پس مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اِس امر کی طرف اشارہ فرمایا کہ ہم نے حال اور محل کا یہ معنی مراد نہیں لیا ہے بلکہ حلول سے اِس کا عام معنی مراد ہے اور وہ ایک شیٔ کا دوسری شیٔ میں حصول ہے خواہ عرض کا حصول جوہر میں یا صورت کا حصول مادہ میں یا جسم کا مکان میں یا اس کا غیر جیسے رحمت کا حصول

جنت میں ہو۔ یا بالفاظ دیگر یوں بیان کیجئے کہ حلول دو قسم ہے۔ سریانی اور طریانی، اور حلول سریانی اُس حلول کو کہتے ہیں کہ حال محل کے ہر جزء میں ہو جیسے ماء الورد کا حلول الورد میں اور روح کا حلول جسد میں اور مٹھاس کا حلول شہد میں اور حلول طریانی اُس حلول کو کہتے ہیں کہ حال محل کے کسی جزء میں نہ ہو یعنی حلول طریانی میں شئ کا مجموعہ محل ہوتا ہے شئ کا ہر جزء نہیں نہ شئ کا کوئی جزء جیسے پانی کا حلول کوزے میں (ہدایۃ الحکمۃ) پس مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے "مایحلہ" کی تفسیر "ویجاورہ" سے کر کے اشارہ کیا کہ یہاں حلول سے مراد حلول طریانی ہے اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "واللہ تعالیٰ یتعالیٰ عن العجز والضرورات" اس میں اسم جلالت "واللہ" جلّ جلالہ کا اعادہ تبرک اور تلذذ کے لئے ہے اور "تعالیٰ" یہ جملہ معترضہ (بین المبتداء وھو قولہ واللہ وبین خبرہ وھو قولہ یتعالیٰ) مدح کے لئے ہے۔

واعلم مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے عموم مجاز کے اِبار کی نسبت حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کی طرف کی ہے اور صاحب توضیح نے بعض اصحاب شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ کی طرف کرتے ہوئے فرمایا" قال بعض الشافعیۃ لا عموم للمجاز لانہ ضروری الخ اور بعض محققین فرماتے ہیں کہ ان دونوں میں کوئی ایک بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ صحیح بات یہ ہے کہ شافعیہ بھی ہماری طرح عموم مجاز کے قائل ہیں اور اُن کی طرف قول "عدمِ عموم مجاز" کی نسبت درست نہیں ہے جیسا کہ صاحب التلویح نے فرمایا: ان القول بعدم عموم المجاز مما لم نجدہ فی کتب الشافعیۃ (کہ ہم نے عدم عموم مجاز کا قول شافعیہ کی کتابوں میں نہیں پایا) اور یہاں یہ سوال نہ کیا جائے کہ جب شافعیہ عموم مجاز کے قائل ہیں تو پھر وہ الصاع کو مطعوم کے ساتھ خاص کیوں کرتے ہیں۔ اس لئے کہ اُن کا الصاع کو مطعوم کے ساتھ خاص کرنا یہ باب الربا میں علیّت الطعم کی بناء پر ہے نہ کہ عدم عموم مجاز کی بناء پر صاحب التلویح کے قول "ان القول بعدم عموم المجاز مما لم نجدہ فی کتب الشافعیۃ" کا بعض نے چند وجوہ سے جواب دیا ہے۔ اوّلاً۔ ممکن ہے کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے دو قول ہوں۔ اور دوسرے قول (بعدم عموم المجاز) پر صاحب التلویح نے اطلاع نہ پائی ہو اور صاحب التوضیح وصاحب الحسامی اِس قول پر مطلع ہوں۔ ثانیاً۔ عدم وجدان شئ اِس امر پر دال نہیں ہوتا کہ شئ واقع میں ہی نہیں ہے۔ ثالثاً۔ صاحب التلویح کا عدم وجدان۔ قلّتِ تتبّع اور قلّت استقراء کی بناء پر بھی ہو سکتا ہے۔

سوال۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول صاحب التوضیح کے قول کے مخالف ہے کیونکہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اِبار کی نسبت کل اصحاب شافعی رحمۃ اللہ علیہم کی طرف کی ہے کیونکہ آپ نے فرمایا ہے وابی الشافعی ذٰلک" اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ چونکہ رئیس ہیں ان کی طرف عموم مجاز کے اِبار کی نسبت کل کی طرف نسبت ہو گی اور صاحب التوضیح نے اس مذہب کی نسبت بعض اصحاب الشافعی رحمہم اللہ تعالیٰ کی طرف کی ہے۔ الجواب: مصنّف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی عبارت

حذفِ مضاف پر محمول ہے اور وہ لفظ "بعض اصحاب" ہے پس تقدیر عبارت یہ ہے۔ وابی بعض اصحاب الشافعی رحمہم اللہ تعالیٰ اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی عبارت ظاہر پر محمول ہے تو پھر ہم کہتے ہیں کہ وہ مذہب جس کی طرف بعض اصحاب الشافعی ہماری (احناف) کی موافقت کرتے ہوئے گئے ہیں (کہ مجاز میں بھی عموم جاری ہوتا ہے) یہ امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مذہب مرجوح ہے اور مرجوح بمقابلہ راجح کے کالعدم ہوتا ہے اسی لئے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کی طرف عموم مجاز کے انکار کی نسبت کرتے ہوئے فرمایا وابی الشافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ ذالک۔

وَمِنْ حُكْمِ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ اِسْتِحَالَةُ اجْتِمَاعِهِمَا مُرَادَيْنِ بِلَفْظٍ وَّاحِدٍ كَمَا اسْتَحَالَ
اَنْ يَكُوْنَ الثَّوْبُ الْوَاحِدُ عَلَى اللَّابِسِ مِلْكًا وَّعَارِيَةً فِيْ زَمَانٍ وَّاحِدٍ وَلِهٰذَا
قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ لَوْ اَنَّ عَرَبِيًّا لَا وَلَاءَ عَلَيْهِ اَوْصٰى بِثُلُثِ مَالِهٖ لِمَوَالِيْهِ
وَلَهٗ مُعْتَقٌ وَّاحِدٌ فَاسْتَحَقَّ النِّصْفَ كَانَ النِّصْفُ الْبَاقِيْ مَرْدُوْدًا اِلَى الْوَرَثَةِ
وَلَا يَكُوْنُ لِمَوَالِيْ مَوْلَاهُ لِاَنَّ الْحَقِيْقَةَ اُرِيْدَتْ بِهٰذَا اللَّفْظِ فَبَطَلَ الْمَجَازُ وَ
اِنَّمَا عَمَّهُمُ الْاَمَانُ فِيْمَا اِذَا اسْتَاْمَنُوْا عَلٰى اَبْنَائِهِمْ وَمَوَالِيْهِمْ لِاَنَّ اِسْمَ الْاَبْنَاءِ
وَالْمَوَالِيْ ظَاهِرًا يَتَنَاوَلُ الْفُرُوْعَ لٰكِنْ بَطَلَ الْعَمَلُ بِهٖ لِتَقَدُّمِ الْحَقِيْقَةِ فَبَقِيَ
مُجَرَّدُ الْاِسْمِ شُبْهَةً فِيْ حَقْنِ الدَّمِ وَصَارَ كَالْاِشَارَةِ اِذَا دَعَا بِهَا الْكَافِرَ اِلٰى
نَفْسِهٖ يَثْبُتُ بِهَا الْاَمَانُ لِصُوْرَةِ الْمُسَالَمَةِ وَاِنْ لَمْ تَكُنْ ذٰلِكَ حَقِيْقَةً وَاِنَّمَا
تُرِكَ فِي الْاِسْتِيْمَانِ عَلَى الْاٰبَاءِ وَالْاُمَّهَاتِ اِعْتِبَارُ الصُّوْرَةِ فِي الْاَجْدَادِ
وَالْجَدَّاتِ لِاَنَّ اِعْتِبَارَ الصُّوْرَةِ لِثُبُوْتِ الْحُكْمِ فِيْ مَحَلٍّ اٰخَرَ يَكُوْنُ بِطَرِيْقِ التَّبَعِيَّةِ
وَذٰلِكَ اِنَّمَا يَلِيْقُ بِالْفُرُوْعِ دُوْنَ الْاُصُوْلِ فَاِنْ قِيْلَ قَدْ قَالُوْا فِيْمَنْ حَلَفَ

لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ أَنَّهُ يَقَعُ عَلَى الْمِلْكِ وَالْعَارِيَةِ وَالْإِجَارَةِ جَمِيعًا وَيَحْنَثُ إِذَا دَخَلَهَا رَاكِبًا أَوْ مَاشِيًا وَكَذَالِكَ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٌ رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالَى فِيمَنْ قَالَ لِلّٰهِ عَلَيَّ أَنْ أَصُومَ رَجَبًا وَنَوَى بِهِ الْيَمِينَ كَانَ نَذْرًا وَيَمِينًا وَفِيهِ جَمْعٌ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ قُلْنَا وَضْعُ الْقَدَمِ صَارَ مَجَازًا عَنِ الدُّخُولِ وَإِضَافَةُ الدَّارِ يُرَادُ بِهَا السُّكْنَى فَاعْتُبِرَ عُمُومُ الْمَجَازِ وَهُوَ نَظِيرُ مَا لَوْ قَالَ عَبْدُهُ حُرٌّ يَوْمَ يَقْدِمُ فُلَانٌ فَقَدِمَ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا عُتِقَ لِأَنَّ الْيَوْمَ مَتَى قُرِنَ بِفِعْلٍ لَا يَمْتَدُّ حُمِلَ عَلَى مُطْلَقِ الْوَقْتِ ثُمَّ الْوَقْتُ يَدْخُلُ فِيهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَأَمَّا مَسْئَلَةُ النَّذْرِ فَلَيْسَ بِجَمْعٍ أَيْضًا بَلْ هُوَ نَذْرٌ بِصِيغَتِهِ يَمِينٌ بِمُوجَبِهِ وَهُوَ الْإِيجَابُ لِأَنَّ إِيجَابَ الْمُبَاحِ يَصْلُحُ يَمِينًا كَتَحْرِيمِ الْمُبَاحِ وَهٰذَا كَشِرَاءِ الْقَرِيبِ فَإِنَّهُ تَمَلُّكٌ بِصِيغَتِهِ وَتَحْرِيرٌ بِمُوجَبِهِ۔

ترجمہ - اور حقیقت و مجاز کے حکم سے یہ ہے کہ دونوں کا اجتماع درانحالیکہ وہ دونوں ایک ہی لفظ سے مراد ہوں محال ہونا ہے جیسا کہ ثوب واحد کا لابس بر زمان واحد میں ملکاً و عاریۃً ہونا محال ہے اور اسی لئے امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ نے الجامع الکبیر میں فرمایا ہے کہ اگر اُس عربی نے کہ جس پر ولاء نہیں ہے اپنے مال کے ثلث مال کی اپنے موالی کے لئے وصیّت کی ہو اور اُس عربی کا ایک معتَق ہے پس وہ ثلث کے نصف کا حقدار ہے اور ثلث کا باقی نصف موصی کے ورثہ کی طرف رد کیا جائے گا اور موصی کے مولیٰ کے موالی کے لئے وصیّت سے کچھ بھی نہیں ہوگا - اس لئے کہ لفظ مولیٰ سے حقیقت کا ارادہ کیا گیا ہے پس مجاز باطل ہو گیا اور بے شک موالی الموالی اور ابناء الابناء کے لئے امان ثابت ہے اور اُس صورت میں جب کفار اپنے ابناء اور موالی کے لئے امام سے امان کے طالب ہوں اس لئے کہ الابناء اور الموالی کا اسم عرفاً فروع

کو بھی شامل ہوتا ہے لیکن اس تناول ظاہری کے ساتھ عمل باطل ہو گیا اس لئے کہ حقیقت ارادہ میں مجاز پر مقدم ہے پس مجرد اسم حفظِ دم میں باعث اشتباہ باقی رہا اور بقاء مجرد اسم کے شبہہ سے فروع کے حق میں ثبوت امان اُس امان کی طرح ہو گیا جو اشارہ سے ثابت ہو جس وقت کہ مُسلم اشارہ سے کافر کو اپنی طرف بلائے تو اس اشارہ سے اس کافر کے لئے شبہہ امان کی وجہ سے امان ثابت ہو جائے گا اگرچہ یہ اشارہ ازروئے حقیقت کے امان نہیں تھا اور بے شک استیمان علی الآباء والامہات کی صورت میں اجداد و جدات میں تناول الاسم کے شبہ کا اعتبار ترک کیا گیا ہے - اس لئے کہ تناول الاسم کے شبہ کا اعتبار محل آخر میں ثبوتِ حکم کے لئے بطریق تبعیت کے ہوتا ہے اور یہ فروع کے لئے مناسب ہے سوائے اصول کے - پس اگر کہا جائے کہ بے شک جمیع علماء احناف نے اس شخص کے حق میں جس نے یہ قسم کھائی ہو کہ وہ اپنا قدم فلاں کے گھر میں نہیں رکھے گا۔ کہا ہے کہ بے شک یہ حلف ملک اور عاریت اور اجارہ تمام پر واقع ہو گا اور وہ شخص جب دارِ فلاں میں داخل ہو گا تو حانث ہو جائے گا خواہ سوار ہو کر داخل ہو یا پیادہ اور ایسے ہی حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ اور حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اُس شخص کے حق میں کہ جس نے کہا للہ علی ان اصوم رجبًا - اور اس نے اس قول کے ساتھ یمین کی نیت کی'' فرمایا ہے کہ بے شک قول مذکور نذر بھی ہے اور یمین بھی اور اس میں تو جمع بین الحقیقت والمجاز ہے تو ہم کہیں گے کہ وضع قدم سے مجاز ادخول مراد ہے اور اضافت دار سے نسبت سکنیٰ مراد ہے پس عموم مجاز کا اعتبار کیا گیا ہے اور وہ اُس کی نظیر ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا عبدہ حر یوم یقدم فلاں پس فلاں رات کو آیا یا دن کو اس کا غلام آزاد ہو گیا کیونکہ یوم جب فعل غیر ممتد کے ساتھ مقرون ہو تو یوم مطلق وقت پر محمول ہو گا پھر مطلق وقت میں رات بھی داخل ہے اور دن بھی اور مسئلہ نذر بھی جامع للحقیقۃ والمجاز نہیں ہے بلکہ قول مذکور اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور اپنے موجب کے اعتبار سے یمین ہے اور وہ (موجب) ایجاب ہے کیونکہ مباح کو واجب کرنا یمین کی صلاحیت رکھتا ہے جیسے مباح کو اپنے اوپر حرام کرنا یمین ہے اور یہ (یعنی امرین کا اجتماع صیغہ اور موجب کے لحاظ سے) قریبی کو خریدنے کی طرح ہے کیونکہ شراء صیغہ کے اعتبار سے تملک (مالک ہونا ہے) اور اپنے موجب کے اعتبار سے اعتاق ہے -

تقریر و تشریح قولہ - ومن حکم الحقیقۃ والمجاز الخ اہلِ اُصول کا اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا معنی حقیقی اور معنی مجازی کا اجتماع درانحالیکہ یہ دونوں ایک لفظ سے ایک وقت میں مراد ہوں صحیح ہے؟ بایں طور کہ لفظ کا اطلاق

کیا جائے اور اس سے معنی حقیقی اور معنی مجازی ایک ہی وقت میں مراد ہوں اس حیثیت سے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ حکم کا بالذات تعلق ہو جیسا کہ آپ کہیں لا تقتل الاسد اور آپ، لفظ اسد سے حیوان مفترس اور رجل شجاع کا ایک ساتھ ارادہ کریں۔ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ اور عام اہل ادب اور اہل تحقیق من اصحاب الشافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ اور عامۃ المتکلمین فرماتے ہیں کہ یہ لغتہً، جائز نہیں ہے اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ اور آپ کے عام اصحاب فرماتے ہیں کہ جس جگہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کا اجتماع ممکن ہو تو وہاں یہ جائز ہے جیسے اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک میں "او لمستم النساء" کہ اس سے لمس بالید اور جماع دونوں بیک وقت مراد ہیں اور اگر ان دونوں کا اجتماع ممکن نہ ہو تو پھر یہ جائز نہیں ہے۔ جیسے امر میں، وجوب اور اباحت، کہ اس میں ان دونوں کا بیک وقت اجتماع ممکن نہیں ہے۔ اور اس امر میں اختلاف نہیں ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کا اجتماع اس اعتبار سے ہو کہ لفظ دونوں کا احتمال رکھتا ہے۔ اور اس میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ ان دونوں کا اجتماع اس اعتبار سے کہ تناول ظاہری بغیر ارادہ کے کسی شبہ کے سبب سے ہو جیسا کہ اس کا بیان عنقریب آرہا ہے۔ اور اسی طرح اس امر میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ لفظ کو ایسے معنی مجازی میں کہ معنی حقیقی اس کے افراد سے ہو عموم مجاز کے طریق پر، استعمال کرنا جائز ہے۔ کیونکہ اس جگہ صرف معنی مجازی مراد ہوتا ہے اور معنی حقیقی تو تبعاً سمجھا جاتا ہے اور اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "مرادین"، اور اس امر میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کا اجتماع دو لفظوں کے اعتبار سے ہو اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں "بلفظ واحد"

قولہ، **کما استحال ان یکون الثوب الواحد** الخ۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اجتماع کے عدم جواز پر استدلال کے سلسلہ میں امر معقول کو امر محسوس سے تشبیہ دے کر ایک تمثیل بیان فرمائی ہے۔ کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کا اجتماع درانحال کہ دونوں معنی ایک لفظ سے ایک وقت میں مراد ہوں اس طور پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ حکم کا بالذات تعلق ہو، محال ہے جیسا کہ لابس واحد پر زمان واحد میں ثوب واحد بکمالہ کا ملکاً و عاریۃً ہونا محال ہے۔ اس تمثیل میں لفظ بمنزلہ لباس ہے اور معنی بمنزلہ لابس اور حقیقۃ مثل ثوب مملوک اور مجاز مثل ثوب مستعار کے ہے۔ سوال یہ تشبیہ صحیح نہیں ہے کیونکہ لفظ بمنزلہ لباس کے ہے۔ اور معنی بمنزلہ لابس کے ہے اور جب معنی دو ہیں یعنی معنی حقیقی اور معنی مجازی پس لابسین بھی دو ہو گئے حالانکہ تشبیہ میں وحدۃ لابس ہے پس مثال میں اوضح یہ تھا کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یوں فرماتے "کما استحال ان یلبس الثوب الواحد اللابسان احدھما بطریق الملک والاخر بطریق العاریۃ"، یعنی جیسا کہ یہ محال

ہے کہ ایک ثوب بکمالہ کو دو لابس زیب تن کریں ان میں سے ایک ملک کے طور پر اور دوسرا عاریۃ کے طور پر تاکہ لفظ بمنزلہ لباس کے ہو اور دونوں معنی بمنزلہ لابسین کے ہوں اور حقیقۃ، ثوب مملوک اور مجاز، ثوب مستعار کے درجہ میں ہو۔

الجواب۔ یہ تشبیہ تمام اشیاء میں نہیں ہے۔ بلکہ یہ تشبیہ نفس استعمال میں ہے۔ پس جس طرح ثوب واحد کا استعمال حالتِ واحدۃ میں بطور ملک اور بطور عاریۃ کے محال ہے خواہ وہ بالنسبۃ شخصِ واحد کے ہو یا بالنسبۃ دو اشخاص کے ایسے ہی لفظِ واحد کا استعمال حالتِ واحدۃ میں بطریق حقیقۃ اور مجاز کے محال ہے خواہ بالنسبۃ ایک معنی کے ہو یا دو معانی کے پس اس میں مناقشہ غیر مفید ہے۔

سوال۔ راہن جب مرتہن سے ثوب مرہون عاریۃً لے کر پہن لے تو اس وقت اس پر یہ صادق آتا ہے کہ اس نے ثوب واحد کو حالتِ واحدۃ میں بطریق ملک اور بطریق عاریۃ کے ایک ساتھ استعمال کیا ہے۔ جواب اوّل۔ اس وقت راہن کا ثوب مرہون کو استعمال کرنا عاریۃ کے طور پر نہیں ہے کیونکہ مرتہن کو ثوب مرہون کی ملک حاصل نہیں ہوئی تھی کہ مرتہن ثوب مرہون کو راہن کے ہاتھ عاریۃ دے۔ البتہ راہن کا ثوب مرہون کو زیب تن کرنا ملک کے طور پر ہے کیونکہ مرتہن کا حق مانع تھا اور جب اس نے اپنے اس حق کو "اجازتِ استعمال" سے زائل کر دیا تو پھر مالک یعنی راہن کا حق اپنے اصل کی طرف عود کر آیا۔

الجواب الثانی: راہن کا ثوب مرہون کو استعمال کرنا صرف عاریۃ کے طور پر ہے کیونکہ اس میں ملک کا ثمرہ مثل بیع و ہبہ وغیرہ ظاہر نہیں ہوا ہے۔

تنبیہ: یہ استدلال مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی رائے پر ہے کیونکہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ استحالۃ الاجتماع عقلاً ہے اور اکثر محققین کے نزدیک یہ استحالۃ الاجتماع لغتہً ہے جیسا کہ ہم نے ماسبق اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

قولہ، **ولهذا قال محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ فی الجامع** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول ولہٰذا الخ سے اس امر "کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کا اجتماع محال ہے" پر امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ کے حوالہ سے ایک مسئلہ متفرع فرماتے ہیں اس مسئلہ کے بیان سے پہلے ایک تمہید کا بیان کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے جس کے چند مقدمات ہیں۔

المقدمۃ الاولیٰ: الولاء بفتح الواؤ" الولایۃ سے مشتق ہے جس کا معنی النصرۃ اور المحبۃ ہے اور یا یہ "الولی" سے مشتق ہے جس کا معنی "القرب" ہے اور یہاں اس سے قربت حکمیہ مراد ہے۔ اور الولاء کی دو قسم ہے ولاء العتاقۃ[1] اور ولاء الموالاۃ[2]: اور "ولاء العتاقۃ" یہ ہے کہ مولیٰ (مالک) کی ملک میں مملوک کا آزاد ہو جانا خواہ یہ مالک خود آزاد کر دے یا کسی اور وجہ سے اس مملوک کو آزادی حاصل ہو جائے اور اس آزاد شدہ غلام کی موت کے بعد اس کے وارث کے نہ ہونے کی صورت میں آزاد کرنے

والا اس کے مال کا وارث ہوتا ہے" اس سے یہ امر واضح ہوگیا کہ ولاء العتاقۃ کا سبب مالک کی ملک میں آزادی کا مترتب ہونا ہے" اور ولاء الموالاۃ یہ ہے کہ ایک شخص کسی کے ہاتھ پر ایمان لایا اور اس اسلام لانے والے نے اُس شخص سے یہ عقد موالاۃ کیا کہ میرے مرنے کے بعد میرے مال کا تو وارث ہوگا (جب اِس کا کوئی وارث نہ ہو) اور اگر مجھ سے کوئی جرم سرزد ہوگیا تو تُو میری طرف سے دیت ادا کرے گا یا اسلام تو لایا ایک شخص کے ہاتھ پر اور عقدِ موالاۃ کسی دوسرے مسلمان کے ساتھ کرے تو ان دونوں صورتوں میں وَلاء موالاۃ صحیح ہے (اس سے یہ امر بھی واضح ہوگیا کہ وَلاء موالاۃ میں سبب) عقدِ موالاۃ ہے)

المقدمۃ الثانیۃ: عرب دو قسم ہیں: ایک عرب اہل کتاب اور دوسرے عرب مشرک اور عرب مشرک پر وَلاء العتاقۃ ثابت ہے نہ ولاء موالاۃ، وَلاء العتاقۃ۔ اس لئے ثابت نہیں کہ اس میں رِق شرط ہے اور عرب مشرک میں یہ منتفی ہے کیونکہ عرب مشرکین کے کفر کے شدید ہونے کے پیش نظر ان کے بارے حکم، اسلام ہے یا تلوار۔ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے "تقاتلونهم او یسلمون اور حضور پرنور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کا ارشاد مبارک ہے "لا یقبل من مشرکی العرب الا الاسلام او السیف" اور عربی مشرک پر ولاء موالاۃ اِس لئے ثابت نہیں ہے کہ اس میں یہ شرط ہے کہ مولیٰ اسفل اہلِ عرب میں سے نہ ہو کیونکہ اہلِ عرب کا باہمی تناصر وتعاون قبائل کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ اور اہلِ عرب کا اس طور پر باہمی تعاون وتناصر ان کو عقد موالاۃ سے بے نیاز کر دیتا ہے۔ اور عرب اہلِ کتاب کا استرقاق (یعنی اس کو غلام بنانا) جائز ہے لہٰذا عربی اہلِ کتاب پر وَلاء ثابت ہے۔

المقدمۃ الثالث: مولیٰ کا لفظ معتق بلا واسطہ اور مُعتق بلا واسطہ کے درمیان مشترک ہے اور کبھی کبھی اِس کا اطلاق مِعتق کے مِعتق پر اور اسی طرح معتَق کے معتَق پر مجازاً کیا جاتا ہے پس اگر وہ شخص جس پر ولاء ثابت ہے (جیسے عجمی اور عرب اہل کتاب) اپنے موالی کے لئے وصیّت کرے تو اب چونکہ اس شخص کے لئے مِعتق اور معتَق دونوں ہی ہو سکتے ہیں تو جب اس کے لئے معتِق اور معتَق دونوں ہوں تو اس کی وصیّت باطل ہوگی جب تک کہ یہ دفع اشتراک کے لئے اِن دونوں میں سے ایک کو بیان نہ کر دے اور اگر اُس شخص نے وصیّت کی جس پر ولاء ثابت نہیں ہے جیسے عرب غیر اہل کتاب) تو اب چونکہ اس شخص کے لئے معتِق بالکسر تو ممکن نہیں لہٰذا یہاں اشتراک نہیں ہوگا۔ تو لامحالہ معتَق بالفتح متعیّن ہوگا تو وصیّت صحیح ہوگی اور متن میں وضعِ مسئلہ بھی اسی صورت پر ہے کیونکہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے عربیًا کے ساتھ "ولاء علیہ" کی قید کا اضافہ اسی غرض کے لئے کیا ہے کہ عرب اہلِ کتاب سے احتراز ہو جائے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ کہا جائے کہ جب عربی مشرک پر بطریق ندرۃ کے ولاء ثابت

تھی بایں طور کہ عربی مشرک نے کسی کی لونڈی سے نکاح کیا پس اِس لونڈی سے بچہ پیدا ہوا پھر اس ولد کو اس کے مولا نے آزاد کر دیا پس یہ عربی مشرک ایسا ہے کہ اِس پر ولاء ثابت ہے تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اِس عربی مشرک سے احتراز کرنے کے لئے فرمایا عربیًا لا ولاء علیہ۔ اب اِس تمہید کے بعد بیانِ مسئلہ یہ ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔ اور اسی لئے (کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کا اجتماع محال ہے) امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ نے الجامع الکبیر میں فرمایا ہے کہ اگر اُس عربی نے کہ جس پر وَلاء نہیں ہے اپنے ثُلث مال کی اپنے موالی کے لئے وصیّت کی (اِس صورت پر موصی کے لئے معتَق ہی ہو سکتا ہے اور معتِق کا احتمال ہی نہیں کیونکہ یہ موصی ایسا عربی ہے کہ اس پر ولاء نہیں ہے پس اس جگہ لفظ مولیٰ میں کوئی اشتراک نہیں ہے تو لامحالہ معتَق ہی متعیّن ہوگا لہٰذا وصیّت صحیح ہے) اور اُس کا ایک ہی مولیٰ یعنی معتَق ہے۔ پس وہ ثُلث مال کے نصف کا مستحق ہوگا اور نصفِ ثلث باقی موصی کے ورثہ کی طرف رد کیا جائے گا اور یہ نصف باقی موصی کے مولیٰ کے موالی یعنی معتَق کے معتَق کو نہیں دیا جائے گا کیونکہ جب لفظ مولیٰ کا حقیقی معنی (معتَق بلاواسطہ) مراد لے لیا ہے تو اب لفظ مولیٰ کا مجازی معنی (یعنی معتَق کا معتَق) مراد نہیں لیا جا سکتا ورنہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا اور یہ باطل ہے۔ سوال جب موصی کا ایک ہی مولیٰ یعنی معتَق ہے تو یہ ثُلث کا مستحق ہونا چاہیے کیونکہ موصی نے موالی کا لفظ بولا ہے اور لفظِ موالی جمع ہے اور جمع کا ادنیٰ درجہ تین[۳] ہے تو جب اس کا ایک معتَق ہے تو وہ نصف کے کم کا حقدار ہوگا حالانکہ اِس کو نصفِ ثُلثِ مال کا مستحق قرار دیا گیا ہے۔

الجواب: وصایا میں اثنین[۲] بمنزلہ جماعت کے ہوتا ہے جیسے میراث میں اثنین بمنزلۃ جماعت کے ہوتا ہے یعنی جمع کا اقل اثنین ہوتا ہے پس اگر موصی کے لئے دو یا دو سے زیادہ معتَق ہوں تو وہ کل ثلث مال کے مستحق ہوں گے اور اگر ایک معتَق ہو تو وہ نصف ثلثِ مال کا مستحق ہوگا اور نصفِ ثلثِ مال باقی میّت کے ورثہ کی طرف لوٹایا جائے گا اور اس معتَق کے معتَق کو وصیّت سے کچھ بھی نہیں ملے گا ورنہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔

قولہ وانما عمهم الامان الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول وانما عمهم الامان الخ سے ایک سوال کا جواب دیتے ہیں۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ آپ کے نزدیک جمع بین الحقیقۃ والمجاز محال ہے حالانکہ آپ ایک صورت میں حقیقت اور مجاز کو جمع کر رہے ہیں وہ صورت یہ ہے کہ جب اہلِ حرب امام سے اپنے ابناء اور موالی پر امان کے طلبگار ہوں اور یوں کہیں "آمنونا علی ابنائنا وموالینا (آپ ہمیں ہمارے ابناء اور موالی کے امان کا ذمّہ دیں) تو اس صورت پر ابناء الابناء، الابناء کے ضمن میں اور موالی الموالی، موالی کے ضمن میں اس امن وتحفظ میں داخل ہوتے ہیں باوجودیکہ الابناء لفظ

الابناء میں اور الموالی لفظ الموالی میں حقیقت ہے اور ابناء الابناء لفظ الابناء میں اور موالی الموالی، لفظ الموالی میں مجاز ہے۔ پس اس صورت میں حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم آتا ہے۔ الجواب۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اس سوال کے جواب میں فرماتے ہیں کہ ابناء الابناء اور موالی الموالی کے لئے امان کا ثبوت اس لئے ہے کہ اسم الابناء عرف میں ابناء الابناء کو بھی شامل ہوتا ہے اس لئے بنی الابن کو جدّ کی طرف بسبب البنوت کے مجازاً منسوب کیا جاتا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے بنو ہاشم، بنو تمیم اور اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد مبارک "یا بنی آدم" اور ایسے ہی "اسم الموالی" عرف میں موالی الموالی کو بھی شامل ہوتا ہے جیسا کہ رجل کے معتق کے معتق کو مولی الرجل کہا جاتا ہے۔ لیکن اس تناول ظاہری کے ساتھ عمل باطل ہو گیا ہے۔ اس لئے کہ حقیقت ارادہ میں مجاز پر مقدم ہے۔ پس ابناء الابناء اور موالی الموالی کے لئے اس اعتبار سے کہ ان کو اسم الابناء و اسم الموالی شامل ہے امان ثابت نہیں ہوگا اور نہ وہ ارادہ میں داخل ہوں گے تاکہ جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہ آئے۔ لیکن مجرد اسم حفظِ دم میں احتیاط کے پیش نظر باعثِ اشتباہ باقی رہا یعنی حفظِ دم میں احتیاط کے پیش نظر وہ امان میں بغیر ارادہ کے داخل ہوں گے کیونکہ امن ایسا امر ہے کہ یہ شبہ سے بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

حاصل جواب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک اصول و فروع دونوں کے لئے امان کا ثبوت اس اعتبار سے نہیں ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک لفظ الابناء و الموالی سے بالذات مراد ہے۔ بلکہ ان میں سے ایک یعنی الابناء اور الموالی "بلا واسطہ" کے لئے امان کا ثبوت اس لئے ہے کہ یہ لفظ الابناء اور لفظ الموالی سے بالذات مراد ہیں اور دوسرے یعنی ابناء الابناء اور موالی الموالی "معنی مجازی" کے لئے امان کا ثبوت شبہ کی بناء پر ہے نہ اس جہت سے کہ یہ لفظ الابناء اور لفظ الموالی سے بالذات مراد ہیں کیونکہ حفظ دم ایک ایسا امر ہے کہ اس میں شبہ بھی کفایت کرتا ہے پس صورت مذکورہ میں جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہیں ہے۔

قولہ وصار کالاشارۃ الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول "وصار کالاشارۃ الخ" سے بقاء مجرد اسم کے باعث اشتباہ ہونے سے فروع کے حق میں ثبوتِ امان پر دلیل پیش فرماتے ہیں کیونکہ یہ موضع محل نزاع ہے اس لئے کہ خصم بقاء مجرد اسم کے شبہ سے فروع کے حق میں ثبوت امان کا قائل نہیں ہے اس لئے کہ ثبوتِ امان یہ حکم شرعی ہے اور حکم شرعی امر یقینی سے ثابت ہوتا ہے اور شبہ تو امر موہوم و مظنون ہے۔ لہٰذا محل نزاع میں اس امر موہوم کے ساتھ امان ثابت نہیں ہوگا۔ تو پھر ثبوتِ امان کے لئے دلیل کی ضرورت ہوئی اور مناسب یہی ہے کہ وہ دلیل الزامی ہونی چاہیے اور دلیل الزامی دو قسم ہے۔ ایک واقعی جیسے کتاب اللہ تعالیٰ و سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم و اجماع الامت، دوسری تحقیقی، اور دلیل الزامی تحقیقی وہ دلیل ہوتی ہے جو اُن مقدمات سے مرکب

ہو جس کا خصم قائل ہے۔ اور پہلی دلیل تو یہاں مفقود ہے۔ پس مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "وصار الخ" سے دوسری دلیل کی طرف اشارہ فرماتے ہوئے خصم پر الزام ثابت کر دیا کیونکہ خصم صورتِ اشارہ میں ثبوتِ امان کا قائل ہے۔ دلیل کی تقریر یہ ہے بقاء مجرد اسم کے شبہ سے فروع کے حق میں ثبوتِ امان اُس امان کی طرح ہو گیا جو اشارہ سے ثابت ہو۔ جس وقت کہ مسلم اشارہ سے کافر کو اپنی طرف بلائے بایں طور کہ وہ اپنے ہاتھ سے اس کی طرف اشارہ کرے "انزل ان کنت شجیعًا" تو کافر نے "ان کنت شجیعًا" کو سنا نہیں یا سمجھا نہیں اور یہ گمان کیا کہ یہ اشارہ امان ہے۔ پس وہ اس مسلم کے پاس آ گیا تو اس وقت اشارہ سے اس کافر کے لئے شبہۃِ امان کی وجہ سے امان ثابت ہو جائے گا۔ اگرچہ یہ اشارہ از روئے حقیقت امان نہیں تھا بلکہ وہ تو صرف صورۃً امان تھا کیونکہ اُمن و تحفظ کے لئے بھی اسی طرح اشارہ کیا جاتا ہے۔ پس جس طرح اس جگہ مجرد صورت اور شبہہ امان سے حفظِ دم کے لئے امان ثابت ہو رہا ہے (جس کا خصم بھی قائل ہے) اسی طرح وہاں بھی بقاء مجرد اسم کے شبہہ سے فروع کے حق میں حفظِ دم کے لئے امان ثابت ہوگا۔ خصم پر رَد کا حاصل یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ امر موہوم، یہ حکم شرعی کا فائدہ نہیں دیتا جس وقت کہ موضع موضع احتیاط نہ ہو اور اگر موضع موضع احتیاط ہو تو اس میں امر موہوم، امر مقطوع کی طرح ہوگا اور حفظِ دم موضع احتیاط ہے لہٰذا جس طرح صورتِ اشارہ میں شبہہ امان سے امان ثابت ہے اسی طرح بقاء مجرد اسم کے شُبہہ سے فروع کے حق میں امان ثابت ہوگا "صورت اشارہ میں شبہہ امان سے امان کے ثبوت پر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک دلیل ہے" ایما رجل من المسلمین اشار الی رجل من العدو وقال لہٗ انک ان جئتنی قتلتک فھو امن۔ یعنی ان لم یسمع قولہٗ ان جئتنی قتلتک اولم یفھم" "از حواشی علی المولوی الحسامی"

فائدہ۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "وان لم تکن ذٰلک حقیقۃً" میں فعل ناقص ای تکن کا اسم وہ ضمیر مستتر ہے جو الاشارہ کی طرف راجع ہے اور ذٰلک، منصوب المحل اس کی خبر ہے اور اس کا مشار الیہ الامان ہے اور حقیقۃً، تمیز کی بناء پر منصوب ہے۔

قولہ وانما ترك الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول "وانما ترک الخ" سے اُس اعتراض کا جواب دیتے ہیں جو جواب مذکور پر وارد ہوتا ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ مناسب یہ ہے کہ اس طرح کا شُبہہ حفظِ دم میں احتیاط کے پیش نظر اُس صورت میں بھی اعتبار کر لیا جائے جب مستأمن اپنے آباء اور امہات پر امن و تحفظ کا طالب ہو کر یوں کہے "امنو علی آبائنا وامھاتنا"، تاکہ اس میں اجداد و جدات بھی داخل ہو جائیں کیونکہ لفظ آباء و امھات بھی ظاہر اسم کے اعتبار سے اجداد و جدات

کو شامل ہے پس جب آپ نے معنی مجازی (اجداد و جدات) کو امادۃ میں ترک کر دیا ہے تاکہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم نہ آئے تو ابھی تک ان کے لئے تناولِ اسم کا شبہہ باقی ہے۔ جیسا کہ الابناء والموالی میں تھا پس اجداد و جدات کے لئے بھی امان ثابت ہوگا حالانکہ آپ ان (اجداد و جدات) کے لئے امان ثابت نہیں کرتے تو فرق کیا ہے۔ الجواب۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اس سوال کا جواب دیتے ہیں کہ استیمان علی الآباء والامہات کی صورت میں تناولِ اسم کے شبہہ کا اجداد وجدات میں اعتبار اس لئے ترک کیا گیا ہے کہ تناولِ اسم کے شبہہ کا اعتبار محل آخر میں "ثبوت حکم" کے لئے شئی مذکور کے لئے تابع ہونے کے طور پر ہے اور یہ (یعنی تناولِ اسم کے شبہہ کا اعتبار بطریق التبعیت) فروع کے لئے مناسب ہے اور وہ ابناء الابناء اور موالی الموالی ہیں کیونکہ فروع اطلاقِ لفظ اور خلقت دونوں کے لحاظ سے تابع ہیں لہٰذا ان کے لئے امان ثابت ہوگا بخلاف اصول (یعنی اجداد و جدات) کے یہ اگرچہ اطلاقِ لفظ میں آباء و امہات کے فروع ہیں لیکن خلقت کے لحاظ سے یہ اُن کے لئے اصول ہیں پس لفظ میں یہ اُن کے کس طرح تابع ہوں گے لہٰذا ان کے لئے امن و تحفظ ثابت نہیں ہوگا پس فرق ظاہر ہو گیا۔

سوال۔ مکاتب جب اپنے اَب کو خریدے تو اس کا اَب اس کی ذمہ داری پر مکاتب ہو جائے گا پس اس صورت میں اَب تابع ہو گیا باوجودیکہ وہ ابن مکاتب کے لئے اصل ہے۔

الجواب۔ جب مکاتب اپنے اَب کو خریدے تو کتابت اس مکاتب کے اَب کی طرف سرایت کرے گی اس وجہ سے نہیں کہ یہ سرایت دخول بالتبعیۃ ہے کیونکہ اس جگہ کوئی ایسا لفظ نہیں جس میں وہ تبعاً داخل ہو بلکہ یہ سرایت صلہ و احسان کی غرض سے ہے۔

سوال۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک "وحرمت علیکم امہاتکم" میں جدات، یہ امہات میں داخل ہیں حتی کہ اس آیت مبارکہ سے جدات کے ساتھ نکاح حرام ہے پس اصول، یہ فروع میں تبعاً داخل ہو گئے۔

الجواب۔ جدات کے ساتھ نکاح کی حرمت اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک "وحرمت علیکم امہاتکم" میں تبعیۃ کے طور پر نہیں ہے بلکہ یہ حرمت اجماع یا دلالت النص سے ہے۔

قولہ۔ **فان قیل قد قالوا** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے دو اعتراض نقل کر کے اُن کا جواب دینا چاہتے ہیں اُس کی تقریر یہ ہے کہ جمیع علماء احناف نے کہا ہے کہ جب کوئی شخص قسم کھائے "لا یضع قدمہ فی دار فلان" کہ وہ اپنا قدم فلاں کے گھر میں نہیں رکھے گا (اور اس کی کوئی نیت نہ ہو) تو اب اگر وہ شخص فلاں کے گھر میں داخل ہو گیا تو حانث ہو جائے گا خواہ وہ گھر فلاں کے لئے ملک کے طور پر ہو یا کرایہ یا عاریۃ کے طور پر ہو اور خواہ وہ شخص ننگے پاؤں داخل ہو یا

جوتا پہن کر یا سوار ہو کر تو اس میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز آتا ہے کیونکہ دار فلاں کا حقیقی معنی تو یہ ہے کہ دار، فلاں کے لئے ملک کے طور پر ہو اور اس کا معنی مجازی یہ ہے کہ وہ گھر، فلاں کے لئے کرایہ یا عاریت کے طور پر ہو حالانکہ تم نے تو اسے ہر حالت پر حانث قرار دیا ہے خواہ وہ گھر، فلاں کے لئے ملک کے طور پر ہو یا کرایہ یا عاریۃ کے طور پر ہو لہٰذا یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے اور اسی طرح وضع قدم کا حقیقی معنی یہ ہے کہ وہ (حالف) ننگے پاؤں داخل ہو اور اس کا معنی مجازی یہ ہے کہ وہ جوتا پہن کر یا سوار ہو کر داخل ہو حالانکہ تم نے کہا ہے کہ وہ ہر حالت پر حانث ہو جائے گا خواہ ننگے پاؤں داخل ہو یا جوتا پہن کر یا سوار ہو کر اور یہی جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے (فھذا الایراد فی الحقیقۃ ایرادن)

قولہ۔ **وکذلک قال ابوحنیفۃ** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے دوسرا اعتراض نقل کرتے ہیں اس کی تقریر یہ ہے کہ جس طرح جمیع احناف نے مسئلہ متقدمہ میں کہا تھا کہ حلف ملک و اجارہ وغیرہما پر واقع ہو جائے گا۔ اسی طرح امام ابوحنیفہ و امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ وہ شخص جو یہ کہے "لِلّٰہِ علیّ ان اصوم رجبًا" اور یمین کی نیت کرے تو اس کلام سے نذر اور یمین دونوں ایک ساتھ مراد ہوں گے حتی کہ اگر اس نے یہ روزے نہ رکھے تو اس پر قضاء اور کفارہ دونوں لازم ہیں قضاء تو اس لئے کہ یہ کلام نذر تھی اور نذر کا موجب، وفا بالملتزم ہے اور اس کے فوت ہونے کی صورت میں قضاء ہے اور اس پر کفارہ اس لئے لازم ہے کہ یہ کلام یمین تھی اور یمین کا موجب محافظۃ علی البر ہے۔ اور اس کے فوت ہونے کی صورت میں کفارہ ہے تو اس صورت میں حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم آ رہا ہے کیونکہ یہ کلام نذر کے لئے حقیقت ہے اس لئے کہ اس کلام سے لغۃً و عرفًا نذر ہی مفہوم ہوتی ہے اسی لئے ثبوت نذر، قرینہ، نیت پر موقوف نہیں ہے اور یہ کلام یمین کے لئے مجاز ہے کیونکہ اس کلام سے یمین کا ثبوت قرینہ نیت پر موقوف ہے والتوقف علی القرینۃ من امارت المجاز۔

واعلم۔ مسئلہ مذکورہ کی چھ صورتیں ہیں (۱) نذر و یمین دونوں کی نیت ہو (۲) نذر و یمین میں سے کسی کی بھی نیت نہ ہو (۳) صرف نذر کی نیت ہو اور یمین کا خیال تک نہ آئے (۴) صرف یمین کی نیت ہو اور نذر کا خیال تک نہ آئے (۵) نذر کی نیت ہو اور اس کے ساتھ یہ نیت کرے کہ یہ یمین نہیں ہے (۶) یمین کی نیت ہو اور اس کے ساتھ یہ نیت ہو کہ یہ نذر نہیں ہے پس پہلی اور چوتھی صورت میں حضرت امام ابوحنیفہ اور حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک نذر اور یمین دونوں ہوں گے اور حضرت امام یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک پہلی صورت میں صرف نذر مراد ہوگی اور چوتھی صورت میں صرف یمین مراد ہوگی۔ اور دوسری و تیسری و پانچویں صورت میں بالاتفاق نذر مراد ہوگی اور چھٹی صورت میں صرف یمین مراد ہوگی بلا خلاف (اور متن میں چوتھی

صورت صراحۃً مذکور ہے اور پہلی صورت کا بھی احتمال ہے) اِس مقام پر اس امر کی طرف التفات رہے کہ مسئلہ مذکورہ کی مندرجہ بالا چھ صورتیں وہ ہیں جن کے ساتھ حکم شرعی متعلق ہے ورنہ احتمالات عقلیہ اور بھی ہو سکتے ہیں مثلاً نذر و یمین دونوں کی نفی کی نیّت ہو۔

فائدہ ۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اس قول "لِلّٰہِ عَلَیَّ اَنْ اَصُوْمَ رَجَبًا" میں لفظ "رجبًا" کو باتنوین منصرف ذکر کیا ہے تو اِس صورت پر لفظ رجبًا سے رجب غیر معیّن مراد ہوگا اور "للّٰہ علی ان اصوم رجبًا" کے قائل پر اس کی عمر بھر کے کسی رجب غیر معیّن کے روزے واجب ہوں گے تو اس کا ثمرہ مذکورہ موت کے وقت ہی ظاہر ہوگا کیونکہ فوات کا تحقق موت کے وقت ہی ہوگا پس اِس کلام مذکور کے قائل پر موت کے وقت فدیہ اور کفّارہ کی وصیّت لازم ہوگی۔ اور فخر الاسلام رحمۃ اللہ تعالیٰ نے لفظ رجب کو بغیر تنوین کے غیر منصرف (بسبب العدل والعلمیۃ کے) ذکر کیا ہے اِس صورت پر لفظ رجب سے مراد رجب معیّن ہوگا اور وہ اسی سال کا رجب ہے تو "للّٰہ علی ان اصوم رجب" کے قائل پر اسی سال کے رجب معیّن کے روزے واجب ہوں گے اور اگر مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ بھی لفظ رجب کو بغیر تنوین (غیر منصرف) ذکر کرتے تو یہ احسن اور اوضح تھا اس لئے کہ جب رجب بغیر تنوین ذکر کیا جاتا ہے تو اِس سے اسی سال کا رجب معیّن مراد ہوتا ہے اور اسی سال کے روزے رجب کے فوات سے اس قائل پر وجوب قضاء و کفارہ کی صورت میں ثمرہ مذکورہ ظاہر ہو جاتا۔

قولہ **قلنا وضع القدم** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اعتراض اوّل کا جواب دیتے ہیں کہ حالف کے قول "لا یضع قدمہ" سے مراد "لا یدخل" ہے یعنی وضع قدم سے مجازاً دخول مراد ہے اور دخول ایسا معنی مجازی ہے جو دخول ننگے پاؤں یا جوتا پہن کر ہو یا سوار ہو کر ہو سبھی کو شامل ہے پس وہ حالف جب دار فلاں میں داخل ہوگا تو وہ عموم مجاز کے اعتبار سے حانث ہوگا حقیقۃً اور مجاز کے اجتماع کے اعتبار سے نہیں اور یہ حکم اُس وقت ہے جب حالف کی کوئی نیت نہ ہو اور اگر اس نے کوئی نیّت کی ہے تو پھر نیت کے مطابق ہی حکم ہوگا ننگے پاؤں داخل ہونے کی نیت کی ہو یا جوتا پہن کر یا پیادہ یا سوار ہو کر اور اگر حالف نے صرف اپنا پاؤں دار فلاں میں رکھا اور باقی جسم دار فلاں سے باہر رکھا تو اس صورت میں وہ حانث نہیں ہوگا کیونکہ یہ حقیقۃً مہجورہ ہے اس پر عمل نہیں ہوتا (اس مقام پر یہ امر مدّ نظر رہے کہ یہاں عموم مجاز سے اطلاق مجاز مراد ہے یعنی ایسا معنی مجازی کہ وہ کسی قید سے مقیّد نہ ہو خواہ حقیقت اس کا فرد ہو یا نہ ہو اور یہاں عموم مجاز سے عموم مجاز اصطلاحی مراد نہیں ہے کیونکہ اس کی شرط یہ ہے کہ یہ ایسا معنی مجازی ہو کہ حقیقت اِس کے افراد میں سے ایک فرد ہو پس اگر یہاں عموم مجاز اصطلاحی مراد ہو تو صورت مذکورہ (یعنی حالف نے

صرف اپنا پاؤں فلاں کے گھر میں رکھا ہو اور باقی جسم باہر رکھا) میں حانث ہو جائے گا) اور اس حالف کے قول "دار فلاں" سے مجازاً سکنیٰ فلاں مراد ہے۔ اور یہ ایسا معنی مجازی ہے جو ملک و اجارہ و عاریۃ سبھی کو شامل ہے پس وہ حالف عموم مجاز کے اعتبار سے حانث ہوگا حقیقت اور مجاز کے اجتماع کے اعتبار سے نہیں۔ سوال۔ دار فلاں سے سکنیٰ فلاں مراد لینا درست نہیں کیونکہ جب حالف فلاں کے دار مملوکہ معطّلہ (جو سکونت سے خالی ہے) میں داخل ہو تو چاہیے کہ وہ حانث نہ ہو کیونکہ یہاں نسبت سکنیٰ منتفی ہے باوجودیکہ وہ حانث ہو جائے گا۔ الجواب۔ سکنیٰ عام ہے خواہ حقیقۃً ہو یا تقدیراً۔

قولہ۔ **وھو نظیر ما لو قال** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مسئلہ مذکورہ، یہ ایک اور مسئلہ کی نظیر ہے۔ "دراصل وہ مسئلہ بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ جب کوئی شخص یہ کہے "عبدی حرٌّ یومَ یقدم فلان" کہ میرا غلام آزاد ہے جس دن فلاں شخص آئے (اور اس کی کوئی نیّت نہ ہو) تو اِس میں یوم کا معنی حقیقی نہار ہے اور معنی مجازی لیل ہے اور تم یہ کہتے ہو کہ فلاں شخص دن کو آجائے یا رات کو اِس کا غلام آزاد ہو جائے گا تو اب آپ نے حقیقت اور مجاز کو جمع کر دیا تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اِس مثال میں فلاں شخص کے دن یا رات میں آنے سے اس کا غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ لفظ یوم جب فعل غیر ممتد جیسے قدوم و خروج و دخول کے ساتھ مقرون ہو تو اس سے مطلق وقت مراد ہوتا ہے اور مطلق وقت ایسا معنی مجازی ہے کہ یہ دن اور رات دونوں کو شامل ہے لہٰذا اس مسئلہ میں غلام کی آزادی عموم مجاز کے اعتبار سے ہے۔ جمع بین الحقیقت والمجاز کے اعتبار سے نہیں ہے پس جس طرح اس جگہ عموم مجاز کا اعتبار کیا گیا ہے اسی طرح حالف کے قول "لا یضع قدمہ فی دار فلان" میں عموم مجاز کا اعتبار کیا گیا ہے۔ پس مسئلہ متقدمہ (یعنی لا یضع قدمہ فی دار فلان" اس مسئلہ (یعنی عبدی حرٌّ یوم یقدم فلان) کی نظیر ہو گیا۔ اور بعض نے کہا ہے کہ لفظ یوم نہار اور مطلق وقت میں مشترک ہے اور اس جگہ لفظ یوم سے مطلق وقت مراد ہے لہٰذا اب عموم مجاز کی حاجت نہیں ہے۔

اعلم ۔ یہ معلوم کرنے کے لئے کہ یوم سے نہار کہاں مراد ہوتا ہے اور مطلق وقت کہاں مراد ہوگا۔ یہ ضابطہ ہے کہ جب یوم فعل غیر ممتد کے ساتھ مقرون ہو تو یوم سے مطلق وقت مراد ہوگا کیونکہ اس فعل کے لئے وقت کا ایک جزء کافی ہے اور جب یوم فعل ممتد کے ساتھ مقرون ہو تو یوم سے نہار مراد ہوگا کیونکہ نہار بھی زمانہ ممتد ہے۔ یہ فعل ممتد کے معیار بننے کی صلاحیت رکھتا ہے پھر اہل اصول کا اس بارے اختلاف ہے کہ کونسا فعل اس باب میں معتبر ہے یوم کا مضاف الیہ یا مظروف یعنی یوم کا

عامل تو ایک جماعت کا قول یہ ہے کہ مضاف الیہ کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ یہ مضاف میں عامل نہیں ہوتا (اور وہ مضاف یہاں لفظ یوم ہے) اور ایک جماعت کا قول یہ ہے کہ جب مضاف الیہ اور عامل دونوں فعل ممتد ہوں۔ جیسے امرک بیدک یوم یرکب زید۔ تو اس یوم سے نہار مراد ہوگا اور جب دونوں غیر ممتد ہوں جیسے عبدی حرٌ یوم یقدم فلان (کہ اس مثال میں عبدی حرٌ یہ مظروف اور عامل ہے اور یقدم فلان یہ مضاف الیہ ہے اور یہ دونوں غیر ممتد ہیں) تو اس یوم سے مطلق وقت مراد ہوگا پس ان دونوں صورتوں میں مضاف الیہ کا اعتبار تسامحاً ہے نظراً الی حصول المقصود۔ اور بعض کہتے ہیں کہ یہاں صرف عامل کا اعتبار ہے نظراً الی التحقیق۔ اور جب دونوں مختلف ہوں بایں طور کہ ان میں کا ایک ممتد ہو اور دوسرا غیر ممتد جیسے امرک بیدک یوم یقدم فلان۔ یا انت طالق یوم یرکب زید۔ تو اس صورت میں تمام نے بالاتفاق مظروف یعنی عامل کا اعتبار کیا ہے اور مضاف الیہ کی طرف التفات نہیں کی۔

فائدہ۔ فعل ممتد وہ ہوتا ہے جس کی کسی مدت کے ساتھ تقدیر صحیح ہو جیسے اللبس والرکوب اور ام بالید ونحوہا۔ کیونکہ یہ کہنا صحیح ہے لبست یوماً ورکبت یومین اور فعل غیر ممتد وہ ہوتا ہے جس کی کسی مدت کے ساتھ تقدیر عرفاً صحیح نہ ہو جیسے خروج ودخول وقدوم۔ طلاق۔ حریت ونحوہا کیونکہ یہ کہنا صحیح نہیں ہے دخلت یوماً وخرجت یوماً۔

قولہ واما مسئلۃ النذر الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب سوال اوّل (مسئلہ لا یضع قدمہ فی دار فلان) کے جواب سے فارغ ہوئے۔ اب اپنے قول "واما مسئلۃ النذر الخ سے دوسرے سوال کا جواب شروع فرماتے ہیں کہ مسئلہ نذر ویمین (للہ علیّ ان اصوم رجباً) میں حقیقت اور مجاز کا اجتماع نہیں ہے کیونکہ وہ اجتماع جو ممتنع ہے وہ یہ ہے کہ حقیقت اور مجاز دونوں ایک ساتھ صیغہ کے اعتبار سے جمع ہوں۔ اور اس جگہ ایسا نہیں ہے بلکہ کلام مذکور (للہ علی ان اصوم رجباً) اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے (کیونکہ للہ علی نذر کا صیغہ ہے۔ شرح شریف میں یہ نذر کے لئے وضع کیا گیا ہے اور نذر اس کا معنی موضوع لہ ہے (یعنی معنی حقیقی ہے) اور صیغہ سے اس کا معنی حقیقی ہی ثابت ہوا کرتا ہے (اور وہ یہاں نذر ہے) اور معنی مجازی ثابت نہیں ہوتا اور وہ یہاں یمین ہے۔ پس ایک صیغہ سے حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم نہیں آرہا۔ ہاں یہ کلام (للہ علی ان اصوم رجباً) اپنے حکم کے اعتبار سے یمین ہے اور وہ حکم الایجاب ہے کیونکہ صیغہ، نذر سے مقصود منذور کا واجب کرنا ہے جو ایجاب سے پہلے مباح الترک تھا (جیسے یہاں رجب کے روزے) کیونکہ اگر یہ پہلے سے ہی واجب ہوتا تو ان کی نذر ہی صحیح نہ تھی تو جب یہ نذر سے واجب ہو گئے تو یہ یمین ہو گیا کیونکہ مباح کا واجب کرنا یمین

کی صلاحیت رکھتا ہے اس لئے کہ جب شئ واجب ہو جاتی ہے تو اُس کا ترک حرام ہو جاتا ہے حالانکہ اس سے پہلے اس کا ترک مباح تھا۔ پس مباح کا ایجاب یہ مباح کی تحریم کی طرح ہو گیا اور مباح یعنی حلال کی تحریم، یہ یمین ہے۔ اس لئے کہ حضور پُر نور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے اپنی ذات مبارکہ پر باختلاف روایات ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا کو یا شہد کو حرام کر لیا تھا اور اللہ تبارک وتعالیٰ نے ارشاد فرمایا "لم تحرّم ما احلّ اللہ لک" اور اللہ تعالیٰ نے اس کو یمین کے ساتھ موسوم فرمایا "قد فرض اللہ لکم تحلّۃ ایمانکم" بہرحال یہ امر ثابت ہو گیا کہ کلام مذکور اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور اپنے موجب کے اعتبار سے یمین ہے لہٰذا صیغۃ واحدۃ کے اعتبار سے حقیقت ومجاز کا اجتماع لازم نہیں آرہا۔

قولہ وھذا کشراء القریب الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے قول "وھذا کشراء القریب الخ سے اس بات کی تائید پیش کرتے ہیں کہ امرین کا اجتماع صیغہ اور موجب کے اعتبار سے جائز ہے جیسے کسی کا اپنے قریبی کو خریدنا کہ یہ اپنے صیغہ کے اعتبار سے تملک ہے (کیونکہ اس کا قول "اشتریت" شرح شریف میں افادہ مُلک کے لئے وضع کیا گیا ہے) اور اپنے موجَب کے اعتبار سے اعتاق ہے (کیونکہ شراء سے تملّک حاصل ہوتا ہے اور قریبی کا مالک ہونا شرعاً عتق کو واجب کرتا ہے کما ورد بہ النص قال رسول اللہ تعالیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم من ملک ذارحم محرم منہ عتق علیہ۔ پس شراء اپنے صیغہ کے اعتبار سے تملک اور اپنے حکم کے اعتبار سے اعتاق ہے) وھھنا اشکال اس کی تقریر یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ "للہ علی ان اصوم رجباً" اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر اور اپنے موجب کے اعتبار سے یمین ہے" یہ کہنا درست نہیں ہے کیونکہ یمین اگر کلام مذکور کا موجب ہوتی تو پھر یمین کا ثبوت نیّت کے بغیر بھی ہوتا کیونکہ شئ کا موجب نیّت کا محتاج نہیں ہوتا جیسا کہ شراءِ قریب میں عتق نیّت کے بغیر بھی ثابت ہوتا ہے حالانکہ آپ نے ثبوتِ یمین کے لئے نیّت کو شرط قرار دیا ہے جواب اوّل اللّٰھم الّا ان یقال یمین، یہ حقیقت مھجورہ کی طرح ہے اسی لئے یہ نیّت کی محتاج ہے جواب ثانی۔ بعض شراح نے جواب میں تکلّف کیا ہے اور شمس الائمہ نے یوں جواب دیا ہے کہ اس قائل کا قول للہ بمعنی واللّٰہ" صیغہ یمین ہے اور اُس کا قول علیّ صیغہ نذر ہے پس نذر اور یمین کا صیغہ واحدۃ میں اجتماع لازم نہیں آتا بلکہ کلمتین میں آتا ہے وذالک غیر مستبعد فتامل۔

وَمِنْ حُكْمِ هٰذَا الْبَابِ اَنَّ الْعَمَلَ بِالْحَقِيْقَةِ مَتٰى اَمْكَنَ سَقَطَ الْمَجَازُ لِاَنَّ الْمُسْتَعَارَ لَا يُزَاحِمُ الْاَصْلَ فَاِنْ كَانَتِ الْحَقِيْقَةُ مُتَعَذِّرَةً

كما اذا حلف لا يأكل من هذه النخلة او مهجورة كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان صير الى المجاز وعلى هذا قلنا ان التوكيل بالخصومة ينصرف الى مطلق الجواب لان الحقيقة مهجورة شرعا والمهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة الا ترى ان من حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه لان هجران الصبي مهجور شرعا فان كان اللفظ له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف كما اذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة او لا يشرب من هذه الفرات فعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى العمل بالحقيقة اولى وعندهما العمل بعموم المجاز اولى وهذا يرجع الى اصل فهو ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم عند ابي حنيفة حتى صحت الاستعارة به عنده وان لم ينعقد لايجاب الحقيقة كما في قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني فاعتبر الرجحان في التكلم فصارت الحقيقة اولى وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم وفي الحكم للمجاز رجحان لاشتماله على حكم الحقيقة فصار اولى۔

ترجمہ۔ اور اس باب کے حکم سے یہ ہے کہ جب تک معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن ہوگا معنی مجازی پر عمل کرنا ساقط رہے گا کیونکہ مستعار (مجاز) اصل (حقیقت) کے مزاحم نہیں ہوتا ہے پس اگر حقیقت متعذرہ ہو جیسا کہ جب کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ اس کھجور کے درخت سے نہیں کھائے گا یا حقیقت مہجورہ ہو جیسا کہ جب کوئی شخص قسم کھائے کہ فلاں کے گھر میں اپنا

قدم نہیں رکھے گا تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا اور اسی بناء پر ہم نے کہا ہے کہ توکیل بالخصومۃ مطلق جواب کی طرف منصرف ہے کیونکہ حقیقت یعنی خصومت شرعاً مہجور ہے اور مہجور شرعاً بمنزلہ مہجور عادت کے ہوتا ہے کیا تو دیکھتا نہیں ہے کہ وہ شخص جس نے قسم کھائی کہ وہ اس بچہ سے کلام نہیں کرے گا تو اس کی یہ قسم اس کے بچپن کے زمانہ سے متقید نہیں ہوگی کیونکہ صبی کا ھجران یہ شرعاً مہجور ہے۔ پس اگر ایک لفظ ہو کہ اس کے لئے حقیقت مستعملہ ہے اور مجاز متعارف جیسا کہ جب کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ اس گیہوں سے نہیں کھائے گا یا قسم کھائے کہ وہ اس فرات سے نہیں پیئے گا پس حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور یہ اختلاف ایک اور اصل کی طرف راجع ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مجاز، حقیقت کا تکلم میں خلیفہ ہے حتیٰ کہ آپ کے نزدیک اُس کلام کے ساتھ استعارہ صحیح ہے اگرچہ وہ کلام اپنے معنی حقیقی کے لئے مفید نہ ہو جیسا کہ مولیٰ کے اپنے غلام کے لئے اس کے قول "ھذا ابنی" "میرا بیٹا ہے" درانحالیکہ وہ غلام اس سے عمر میں بڑا ہے پس حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ نے رجحان فی التکلم کا اعتبار کیا ہے پس حقیقت اولیٰ ہوئی، اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک مجاز، حقیقت کا حکم میں خلیفہ ہے اور حکم میں مجاز کو ترجیح ہے کیونکہ یہ، حقیقت کے حکم پر مشتمل ہے پس مجاز اولیٰ ہے۔

تقریر و تشریح۔ قولہٗ **ومن حکم ھذا الباب** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب اجوبہ مذکورہ سے فارغ ہوئے تو اب حقیقت اور مجاز کا ایک اور حکم بیان فرماتے ہیں کہ حقیقت اور مجاز کے نوع کا ایک حکم یہ ہے کہ جب تک معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن ہوگا معنی مجازی پر عمل کرنا ساقط رہے گا یعنی جب تک لفظ کا اپنے معنی حقیقی پر حمل کرنا ممکن ہوگا اس کا معنی مجازی مراد نہیں لیا جائے گا کیونکہ معنی مستعار (معنی مجازی) اصل (معنی حقیقی) کا مزاحم نہیں ہوتا۔ پس جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہوگا یہ مجاز پر مقدم رہے گی۔

قولہٗ **فان کانت الحقیقۃ** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول فان کانت الحقیقۃ الخ سے اشارۃً، ارادۂ حقیقت کے مانع کا بیان فرماتے ہیں۔ اس بیان سے پہلے تمہیداً یہ بات ذہن نشین رہے۔ حقیقت تین قسم ہے۔ (۱) حقیقت متعذرہ (۲) حقیقت مہجورہ (۳) حقیقت مستعملہ۔ حقیقت متعذرہ وہ ہوتی ہے کہ جس تک بغیر مشقت و کلفت

کے وصول ممکن نہ ہو اور حقیقت مہجورہ وہ ہوتی ہے کہ جس تک وصول ممکن ہو لیکن لوگوں نے اس کو ترک کر دیا ہو، اور حقیقت مستعملہ وہ ہے کہ لفظ اپنے معنی موضوع لہٗ میں عادۃً استعمال کیا جاتا ہے۔ پھر حقیقت مستعملہ کے مقابل کبھی مجاز متعارف ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔ پہلی دونوں صورتوں میں (یعنی حقیقت متعذرہ اور مہجورہ) بالاتفاق مجاز پر عمل ہوگا اور تیسری صورت (یعنی جب حقیقت مستعملہ کے مقابل مجاز متعارف ہو) میں حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ حقیقت مستعملہ کو ترجیح دیتے ہیں اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما مجاز متعارف کو ترجیح دیتے ہیں اور چوتھی صورت (یعنی حقیقت مستعملہ کے مقابل مجاز متعارف نہ ہو) میں بالاتفاق حقیقت مستعملہ پر عمل ہوگا۔ اس تمہید کے بعد مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول فان کانت الخ کی تقریر یہ ہے کہ اگر حقیقت متعذرہ ہو یا مہجورہ تو معنی مجازی مراد ہوگا اور حقیقت متعذرہ کی مثال یہ ہے۔ جب کوئی شخص قسم کھائے "لا یاکل من ھذہ النخلۃ" کہ وہ اس کھجور کے درخت سے نہیں کھائے گا تو بعینہٖ کھجور کے درخت کا کھانا متعذر ہے تو پھر یہاں معنی مجازی مراد ہوگا اور وہ اس جگہ کھجور کے درخت کا پھل ہے اگر وہ درخت پھل دار ہے اور اگر وہ درخت پھل دار نہ ہو تو اس کی قیمت مراد ہوگی اور اگر تکلّف کر کے بعینہٖ کھجور کا چھلکا یا اُس کے پتے کھالئے تو وہ حالف حانث نہیں ہوگا کیونکہ متعذر نہ تو مراد ہوتا ہے اور نہ اِس کے ساتھ کوئی حکم متعلق ہوتا ہے اور یہ اُس صورت پر ہے جب اُس حالف نے بعینہٖ کھجور کے کھانے کی نیت نہ کی ہو اور اگر اُس نے بعینہٖ کھجور کے درخت کے کھانے کی نیّت کی ہو تو پھر اُس کی یمین اُسی پر ہوگی جس کی اُس نے نیّت کی ہے۔ اور اَب وہ چھلکے یا پتے کھانے سے حانث ہو جائے گا۔ اس مقام پر ایک مشہور سوال ہے جس کی تقریر یہ ہے۔ محلوف علیہ (جس پر قسم کھائی گئی ہے) کھجور کے درخت کا نہ کھانا ہے اور یہ تو متعذر نہیں ہے۔ متعذر تو اِس کا کھانا ہے۔ الجواب یمین جب نفی پر وارد ہوتی ہے تو اس سے فعل منفی سے کفِ نفس مقصود ہوتا ہے جیسے یہاں اکل ہے اور یہ تو اِس جگہ متعذر ہے۔ اور مہجورہ کی مثال یہ ہے۔ کہ کوئی شخص قسم کھائے: "لا یضع قدمہ فی دار فلان" کہ وہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھے گا۔ اَب دار فلاں میں داخل ہوئے بغیر باہر سے ننگا پاؤں رکھنا ممکن تو ہے لیکن لوگوں نے اس معنی کو ترک کر دیا ہے۔ لہٰذا عرف میں اس سے مجازاً دخول مراد ہوگا۔ اور جب یہ حالف دارِ فلاں میں داخل ہوگا خواہ ننگے پاؤں یا پیدل یا سوار ہو کر تو حانث ہو جائے گا اور اگر دار فلاں میں بغیر داخل ہوئے باہر سے ننگا پاؤں رکھے تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ یہ معنی عرف میں مہجور ہے اور مہجور کے ساتھ حکم متعلق نہیں ہوتا۔ اور یہ حکم اس صورت پر ہے کہ جب اُس کی کچھ نیت نہ ہو اور اگر اُس نے کچھ نیت کی ہے تو اسکی یمین اُسی نیت پر ہوگی۔

فائدہ۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "ھذا الباب" میں الباب سے مراد النوع ہے کما فی قولہ

علیہ الصلوٰۃ والسلام "من خرج یطلب بابًا من العلم ای نوعًا من العلم" کیونکہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے حقیقت اور مجاز کے لئے کوئی باب نہیں باندھا ہاں فخر الاسلام رحمۃ اللہ تعالیٰ نے حقیقت اور مجاز کے لئے باب باندھا ہے اور لفظ باب کا ذکر کیا ہے۔

قولہٗ وعلی ھذا قلنا ان التوکیل بالخصومۃ ینصرف الی مطلق الجواب الخ

مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے قاعدہ مذکورہ (کہ جب حقیقت متعذرہ ہو یا مہجورہ تو مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے) پر تفریع فرماتے ہیں کہ اسی لئے (کہ جب حقیقت مہجورہ ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے) ہم نے کہا ہے کہ توکیل بالخصومۃ مطلق جواب کی طرف منصرف ہوگی یعنی جس شخص (مدعا علیہ) نے ایک رجل کو اس امر کا وکیل بنایا کہ وہ قاضی کے پاس اس کی طرف سے مدعی کے ساتھ جھگڑے تو اِس توکیل بالخصومۃ کا مطلق جواب پر حمل ہوگا خواہ رد کے ساتھ جواب ہو یا اقرار کے ساتھ حتی کہ اگر وکیل نے اپنے مؤکل پر کسی شئی کا اقرار کر لیا تو حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ جائز ہے (اور حضرت امام زفر رحمۃ اللہ تعالیٰ اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک جائز نہیں ہے) اور توکیل بالخصومۃ کا حمل، مطلق جواب پر اس لئے ہے کہ خصومۃ کا معنی حقیقی صرف انکار ہے مدعی خواہ حق پر ہو یا باطل پر اور یہ انکار شرعًا حرام ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے۔ "ولا تنازعوا" تو یہ حقیقت مہجورہ شرعًا ہوئی اور جو مہجور شرعًا ہو وہ بمنزلہ مہجور عادۃً کے ہوتا ہے لہٰذا اس کو مجاز پر حمل کیا جائیگا اور وہ مطلق جواب ہے۔ اطلاق اسم السبب علی المسبب کیونکہ خصومۃ جواب کا سبب ہے۔

قولہٗ الا تری الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول "الا تری الخ" سے قول مذکور (کہ مہجور عادۃً کے ہوتا ہے) کی تائید پیش کرتے ہیں کہ وہ شخص جس نے قسم کھائی "لا یکلم ھذا الصبی" کہ وہ اِس بچہ سے کلام نہیں کرے گا۔ تو اس کی یہ قسم اس کے بچپن کے زمانہ کے ساتھ مقیّد نہیں ہوگی حتی کہ اگر حالف نے اِس بچّہ کے بڑے ہونے کے بعد اس سے کلام کیا تو بھی حانث ہو جائے گا اور یہ اس لئے کہ بچہ کا ہجران (یعنی اس سے قطع تعلقی) شرعًا مہجور ہے۔ حضور پُرنور صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے ارشاد فرمایا "لیس منّا من لم یرحم صغیرنا ولم یوقر کبیرنا" رواہ الترمذی۔ اور ترکِ کلام میں ترک رحم ہے پس ترکِ کلام بالصبی شرعًا مہجور ہوا اور مہجور شرعًا بمنزلہ مہجور عادۃً کے ہوتا ہے۔ پس حقیقت کو ترک کر کے مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا تو "لا یکلّم ھذا الصبی" "لا یکلّم ھذہ الذات" کی طرف منصرف ہوگا۔ بطریق اطلاق اسم الکل علی البعض۔ پس اگر حالف نے اس سے اِس کے بڑے ہونے کے بعد کلام کیا تو اس صورت میں بھی وہ بقاءِ ذات کی وجہ سے حانث ہو جائے گا۔ سوال۔ محاورات عرب میں یہ

امر مقرر ہے کہ مشار الیہ میں وصف کا اعتبار نہیں ہوتا تو جب مشار الیہ میں وصف کا اعتبار نہ ہوا تو پھر مشار الیہ میں ذات کا اعتبار ہوگا تو اس بناء پر قول مذکور "لا یکلم ھذا الصبی" کے معنی حقیقی، مھجور عادۃً ہوئے لہٰذا اس کو مھجور شرعاً قرار دینے کی حاجت نہیں ہے۔

الجواب: ہمیں یہ امر تسلیم نہیں ہے کہ مشار الیہ میں وصف کا مطلقاً اعتبار نہیں ہوتا۔ بلکہ مشار الیہ میں وصف کا اعتبار اُس وقت نہیں کیا جاتا جب وصف داعی الی الحلف ہونے کی صلاحیت نہ رکھے اور اس جگہ تو یہ وصف داعی الی الحلف ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے کیونکہ وصف الصِباداعی الی الحلف بترک الکلام مع الصبیان ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے کیونکہ بچہ کبھی ایسا بے وقوف اور بے ادب ہو جاتا ہے کہ اس سے احتراز ضروری ہو جاتا ہے پس اس جگہ وصف کا (لغتہً) اعتبار ہوگا لیکن اس اعتبار کو شرعاً ترک کیا گیا۔ کما عرفت۔

سوال۔ اس بناء پر تو لازم آتا ہے کہ حالف کا قول "لا یکلّم ھذا الصبی" اس کے اس قول "لا یکلّم صبیًّا" کے بمنزلہ ہو جائے حالانکہ علماء اصول نے کہا ہے کہ اگر حالف لا یکلم صبیًّا صیغہ نکرہ لاتا تو وصف صبا کا اعتبار کیا جاتا۔ اس حیثیت سے کہ اس کی قسم صبی کے بچپن کے زمانہ سے مقیّد ہو جاتی حتیٰ کہ اگر حالف اس کے ساتھ اسکے زمانہ صبا کے بعد کلام کرتا تو حانث نہ ہوتا

الجواب: حالف کے قول "لا یکلم صبیًا" (منکرًا) میں وصفِ صبا کا شرعاً اعتبار ہے اور اس کے قول "لا یکلّم ھذا الصبی" اشارہ کی صورت) میں وصف صبا کا شرعاً اعتبار نہیں (باوجودیکہ یہ دونوں لغتہً معتبر ہیں) اس کی وجہ یہ ہے کہ اول میں وصف صبا مقصود بالحلف ہے اور وہی داعی الی الحلف ہے تو اس کا بچپن میں شرعاً اعتبار ہوگا اگرچہ یہ یمین علی الحرام ہے جیسا کہ وہ شخص جس نے قسم کھائی "لیشربن الیوم خمرًا" کہ وہ البتہ ضرور آج شراب پیئے گا تو اس کی یمین منعقد ہو جائے گی اگرچہ شربِ خمر حرام ہے۔ پس اگر اس نے شراب نہ پی تو حانث ہو جائے گا اور دوسری (یعنی صورت اشارۃ) میں وصف مقصود بالحلف نہیں ہے بلکہ اس جگہ وصف ضمنی ہے پس اس کا اعتبار نہیں ہوگا پس دونوں صورتوں میں فرق واضح ہو گیا۔

تحقیق کلام یہ ہے کہ جب کسی شئی بوصف، پر یمین منعقد ہو تو وہ شئی بصیغہ نکرۃ مذکور ہوگی یا بصیغہ معرفۃ اگر بصیغہ نکرۃ مذکور ہو تو اس صورت میں وصف کا مطلقاً اعتبار ہوگا خواہ وہ وصف داعی الی الحلف ہونے کی صلاحیت رکھے یا نہ اور اگر شئی بصیغہ معرفۃ مذکور ہو تو پھر وصف داعی الی الحلف ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے یا کہ نہیں، اگر وصف داعی الی الحلف ہونے کی صلاحیت رکھے تو (لغتہً) اس کا اعتبار ہوگا جیسے "لا یکلم ھذا الصبی" میں، اور اگر وصف داعی الی الحلف ہونے کی

صلاحیت نہیں رکھتا تو پھر اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔

قولہ فان کان اللفظ الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے پہلے حقیقت مھجورہ کے متعلق بیان فرمایا اب اپنے قول "فان کان اللفظ الخ" سے حقیقت مستعملۃ کا بیان فرماتے ہیں کہ اگر حقیقت مھجورہ نہ ہو بلکہ حقیقت مستعملۃ ہو (یعنی لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں عادۃً مستعمل ہو) اور مجاز متعارف ہو (اور مجاز متعارف یہ ہے کہ حقیقت کی بالنسبت عرف میں اس کا استعمال غالب ہو۔ یا وہ حقیقت کی بالنسبتہ غالب الفہم من اللفظ ہو) تو اس وقت حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک عمومِ مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور دوسری روایت کے مطابق مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے جیسے کوئی شخص قسم کھائے "لا یاکل من ھذہ الحنطۃ" کہ وہ اس گیہوں سے نہیں کھائے گا۔ اس کی حقیقت یہ ہے کہ وہ عین گیہوں کھائے اور یہ معنی حقیقی عرف میں مستعمل ہے۔ کیونکہ گیہوں کو ابال کر اور بھون کر اور خام چبا کر کھایا جاتا ہے اور اس کا معنی مجازی یہ ہے کہ وہ اس گیہوں کی روٹی کھائے اور عادۃً روٹی ہی کا استعمال عین گیہوں سے اکثر اور غالب ہے۔ پس حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حالف عین گیہوں کھائے بغیر حانث نہیں ہوگا یہ اس وقت ہی حانث ہوگا جب عین گیہوں کھائے گا اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک روٹی کھانے سے حانث ہوگا مجاز کے طور پر یا روٹی اور عین گیہوں دونوں میں سے ہر ایک کے کھانے سے حانث ہوگا عمومِ مجاز کے طور پر (لیکن سویق یعنی ستّو چونکہ عرف میں دوسری جنس شمار ہوتی ہے اس لئے اس کا اعتبار نہیں کیا گیا) اور ایسے ہی اگر کوئی شخص قسم کھائے "لا یشرب من ھذہ الفرات" کہ وہ اس فرات (دریا) سے نہیں پیئے گا۔ اس کی حقیقت یہ ہے کہ وہ فرات سے منہ لگا کر پیئے کیونکہ مِن ابتدائیہ ہے، یہ اس امر کا مقتضی ہے کہ حالف کے پینے کی ابتداء فرات سے ہو اور یہ امر اسی وقت پایا جائے گا جب حالف فرات سے منہ لگا کر پیئے اور یہ معنی حقیقی مستعمل ہے چنانچہ اہل البوادی (دیہات کے رہنے والے) اسی طرح پیتے ہیں۔ اور اُن کی ایسے ہی عادت ہے۔ لیکن اس کا معنی مجازی اور وہ چلّو سے یا برتن سے جو فرات کے پانی سے بھرا ہوا ہے پانی پینا، غالب الاستعمال ہے۔ پس حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حالف صرف فرات سے منہ لگا کر پینے سے حانث ہوگا۔ اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک چلّو یا برتن سے پینے سے حانث ہوگا علیٰ سبیل المجاز یا فرات سے منہ لگا کر اور چلو سے اور برتن سے پینے سے حانث ہوگا علیٰ سبیل عموم المجاز۔ اور حالف اگر ایسی نہر سے پانی پیئے جو فرات سے نکلتی ہے تو وہ حالف حانث نہیں ہوگا کیونکہ اس نہر سے فرات کا نام منقطع ہو چکا ہے۔ بخلاف اُس صورت کے کہ جب "من ماء الفرات" کہا جائے تو اس صورت

میں بالاتفاق حانث ہو جائے گا اور یہ تمام بحث اِس صورت پر ہے جب حالف نے کسی چیز کی نیت نہ کی ہو اور اگر اُس کی کوئی نیت ہے۔ فیمینۂ علی ما نوی۔

قولہٗ **وھذا یرجع الی اصل** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اختلاف مذکور (یعنی جب حقیقت مستعملہ ہو اور مجاز متعارف تو حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حقیقت اولیٰ ہے اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک عموم مجاز اولیٰ ہے) ایک اور اصل پر مبنی ہے جس میں حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کا اختلاف ہے تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول وھو ان المجاز الخ سے وہ اصل بیان فرماتے ہیں پھر اس کے بعد یہ بتائیں گے کہ اختلاف مذکور اس اصل پر کیسے مبنی ہے۔ اور اصل کے بیان سے قبل تمہیداً یہ امر پیش نظر رہے کہ بالاتفاق "مجاز حقیقت کا خلیفہ اور اس کے لئے فرع ہے" بایں معنی کہ حقیقت اصل راجح مقدم فی الاعتبار ہے اور حقیقت کے متعذر ہونے کی صورت میں ہی مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور اس امر میں بھی اتفاق ہے کہ خلف میں یہ ضروری ہے کہ اس کے اصل کا وجود متصور ہو اگرچہ وہ کسی عارض کی وجہ سے نہ پایا جاتا ہو۔ البتہ ان حضرات نے خلفیت کی جہت میں اختلاف کیا ہے۔ اب اس تمہید کے بعد اصل کا بیان یہ ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مجاز، حقیقت کا تکلّم میں خلیفہ ہے یعنی آپ کے نزدیک مجاز کے صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ کلام عربیّت اور ترجمہ کے اعتبار سے درست ہو اگرچہ اِس کا معنی حقیقی نہ پایا جاتا ہو اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے "حتی صحت الاستعارۃ بہ عندہ وان لم ینعقد لایجاب الحقیقۃ" کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک کلام جب عربیّت اور ترجمہ کے لحاظ سے صحیح ہو تو اُس کلام سے مجاز کے لئے استعارہ صحیح ہوگا اگرچہ یہ کلام اپنے معنی حقیقی کا فائدہ نہ دے جیسے اس شخص کے قول میں جو اپنے غلام کو "ھذا ابنی" "یہ میرا بیٹا ہے" کہتا ہے حالانکہ وہ غلام اس قائل سے عمر کے لحاظ سے بڑا ہے پس اس قائل کا قول "ھذا ابنی" (درانحالیکہ اس سے غلام کی آزادی مراد ہو) یہ "ھذا ابنی" (درانحالیکہ اس سے غلام کی بنوّت مراد ہو) کا خلیفہ ہے۔ تو یہ غلام حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہاں ایسا امر موجود ہے جو اس کلام سے استعارہ کو صحیح قرار دیتا ہے اور وہ امر کلام کا عربیّت اور ترجمہ کے لحاظ سے مستقیم ہونا ہے کیونکہ یہ کلام اپنے مبتدا اور خبر ہونے اور اثبات حکم کے لئے موضوع ہونے کے اعتبار سے صحیح العبارۃ ہے اور اس کا ترجمہ بھی درست ہے۔ ہاں ایک امر خارج کے اعتبار سے اس کلام کے معنی حقیقی پر عمل کرنا متعذر ہے کیونکہ ولد کا والد سے عمر کے لحاظ سے بڑا ہونا محال ہے۔ پس

اس جگہ مجاز متعین ہوگا تو اس سے غلام کا عتق مراد ہوگا بطریق ذکر الملزوم وارادۃ اللازم۔ اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک مجاز، حقیقت کا حکم میں خلیفہ ہے "یعنی ھذا ابنی" کا حکم (درانحالیکہ اس سے غلام کی آزادی مراد ہو) یہ "ھذا ابنی" (درانحالیکہ اس سے غلام کی بنوّۃ مراد ہو) کے حکم کا خلیفہ ہے پس اس جگہ اصل کے حکم کا مستقیم اور درست ہونا چاہیے اور کسی عارضہ کی وجہ سے اس پر عمل متعذر ہو تو پھر مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا تو صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک یہ کلام لغو ہے اور اس سے غلام آزاد نہیں ہوگا کیونکہ معنی حقیقی کا امکان جو کہ صحت مجاز کے لئے شرط ہے وہ اس کلام میں منتفی ہے کیونکہ جو عمر میں اکبر ہے وہ اصغر کا ابن نہیں ہو سکتا لہٰذا اس کلام کو مجازی معنی پر حمل نہیں کیا جائے گا۔

قولہٗ **فاعتبر الرجحان فی التکلم** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول "فاعتبر الرجحان الخ" سے اختلافِ مذکور کو اس اصل پر متفرع فرماتے ہیں قبل ازیں کہ اِس کا بیان کیا جائے یہ بات پیش نظر رہے کہ "تکلم بلفظ الحقیقۃ" کہ جب اِس سے اِس کا معنی موضوع لہ مراد ہو، یہ اصل ہے جیسے "ھذا اسد" کے ساتھ تکلّم جبکہ اِس سے الحیوان المفترس مراد ہو، اصل ہے اور وہ "تکلم بلفظ الحقیقۃ" کہ جب اِس سے اس کا مجازی معنی مراد ہو، یہ خلف ہے جیسے "ھذا اسد" کے ساتھ تکلّم جبکہ اِس سے الرجل الشجاع مراد ہو، خلف ہے۔ یہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے آپ کے مذہب پر دلیل یہ ہے کہ حقیقت اور مجاز، دونوں لفظ کے اوصاف سے ہیں (جیسا کہ اہلِ فقہ کا اس پر اجماع ہے) پس خلفیت اور اصالت کا اعتبار تکلّم میں اولیٰ ہے (اس سے کہ اِس کا اعتبار معنی میں کیا جائے) تاکہ یہ لفظ اسی چیز میں خلیفہ ہو جو اس کی وصف ہے نہ غیر میں اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک خلفیۃ اور اصالۃ کا اعتبار حکم میں ہے۔ یعنی حقیقت کا حکم اصل ہے اور مجاز کا حکم خلف ہے، حاصل خلاف یہ ہے کہ صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک مجاز میں یہ شرط ہے کہ اِس لفظ کا معنی حقیقی ممکن ہو۔ اور وہ کسی عارض کی بناء پر پایا نہیں جا رہا۔ کیونکہ جس جگہ اصل متصور نہیں ہوتا وہاں فرع بھی متصور نہیں ہوتی۔ پس جب حقیقت کا حکم ممکن نہیں ہوگا تو کلام بالکلیہ لغو چلی جائے گی۔ اور حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مجاز میں معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط نہیں ہے۔ آپ کے نزدیک مجاز کے صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ لفظ عربیّت اور ترجمہ کے اعتبار سے درست ہو۔ اگرچہ اس کا معنی حقیقی ممکن نہ ہو۔ پس یہ خلاف، عموم وخصوص مطلق کے معنی میں ہے اور نسبتِ عموم وخصوص مطلق کے لئے دو مادے ہوتے ہیں ایک اجتماعی دوسرا افتراقی۔ اگر کوئی شخص اپنے اُس غلام کو "ھذا ابنی" کہے جو اُس شخص سے عمر میں چھوٹا ہے۔ تو یہ بالاتفاق مجاز ہے۔ اور اگر کوئی شخص اپنے اُس غلام کو "ھذا ابنی" کہتا ہے جو اُس شخص سے عمر میں بڑا ہے۔ تو حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ

کے نزدیک یہ مجاز ہے اس سے اُس غلام کا عتق ثابت ہو جائے گا کیونکہ قائل کا قول "ھذا ابنی" عربیۃ اور ترجمۃ کے اعتبار سے صحیح ہے جو کہ آپ کے نزدیک مجاز کے لئے مصحح ہے اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک یہ کلام لغو ہے کیونکہ ان کے نزدیک مجاز کے لئے معنی حقیقی کا امکان شرط ہے اور یہاں تو معنی حقیقی محال ہے۔ کیونکہ جو عمر میں بڑا ہو وہ عمر میں چھوٹے کا ابن نہیں ہو سکتا۔ اب اس تمہید کے بعد تفریع کا بیان یہ ہے کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مجاز، تکلم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک مجاز، حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے جیسا کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے کلام میں عنقریب آرہا ہے تو امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ نے رجحان فی التکلم کا اعتبار کیا ہے بایں طور کہ آپ نے التکلم بالحقیقۃ کو (جب کہ حقیقت پر عمل ممکن ہو) تکلم بالمجاز پر ترجیح دی ہے کیونکہ آپ کے نزدیک تکلم کا اعتبار ہے حتیٰ کہ آپ نے مجاز کی خلفیت کو تکلم میں ثابت کیا ہے پس حقیقت مستعملہ (جو کہ عادۃً مہجور نہیں ہوتی) مجاز سے اولیٰ ہوگی اگرچہ مجاز متعارف ہی کیوں نہ ہو اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک مجاز، حکم میں حقیقت، کا خلیفہ ہے اور مجاز کو حکم میں حقیقت پر ترجیح ہے یا تو اس لئے کہ مجاز کا حکم حقیقت کے حکم پر مشتمل ہے جیسا کہ عموم مجاز کی صورت میں ہوتا ہے اور یا اس لئے کہ مجاز غالب الاستعمال ہے پس مجاز، حقیقت سے اولیٰ ہے۔

خلاصۂ کلام و مسئلۂ مذکورہ (یعنی جب حقیقت مستعملہ ہو اور مجاز متعارف تو امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حقیقت اولیٰ ہے اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک مجاز اولیٰ ہے، یہ ایک اور اصل پر مبنی ہے، وہ یہ ہے کہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک خلفیت میں تکلم کا اعتبار ہے تو تکلم بالحقیقت ہی اولیٰ ہے (تکلم بالحقیقت سے مراد یہ ہے کہ لفظِ حقیقت کا اطلاق ہو اور اس سے معنی موضوع لہٗ مراد ہو) پس جب حقیقت مستعملہ فی التکلم عادۃً ہو تو پھر کونسی حاجت داعیہ ہے کہ معنی حقیقی کو ترک کر کے معنی مجازی کی طرف رجوع کیا جائے اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک خلفیت میں حکم کا اعتبار ہے تو مجاز کو حکم میں حقیقت کا خلیفہ قرار دیا جائے گا پس جب لفظ کا معنی مجازی متعارف ہو تو اس وقت اس حکم کو جو مجاز میں ہے ترجیح ہے اُس حکم پر جو حقیقت میں ہے کیونکہ جو حکم حقیقت میں ہے وہ تو غیر متعارف ہے لہٰذا لفظ کو معنی مجازی پر محمول کرنا ضروری ہوا اُس حکم کے رجحان کا اعتبار کرتے ہوئے جس پر مدارِ خلفیت ہے۔

ثُمَّ جُمْلَةُ مَا يُتْرَكُ بِهِ الْحَقِيقَةُ خَمْسَةٌ قَدْ تُتْرَكُ بِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ وَبِدَلَالَةِ الْعَادَةِ كَمَا ذَكَرْنَا وَبِدَلَالَةِ مَعْنًى يَرْجِعُ إِلَى الْمُتَكَلِّمِ كَمَا فِي يَمِينِ الْفَوْرِ وَبِدَلَالَةِ سِيَاقِ النَّظْمِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِينَ نَارًا وَبِدَلَالَةِ اللَّفْظِ فِي نَفْسِهِ كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ لَحْمًا فَأَكَلَ لَحْمَ السَّمَكِ لَمْ يَحْنَثْ وَكَذَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ فَاكِهَةً فَأَكَلَ الْعِنَبَ لَمْ يَحْنَثْ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَى لِقُصُورٍ فِي الْمَعْنَى الْمَطْلُوبِ فِي الْأَوَّلِ وَزِيَادَةٍ فِي الثَّانِي

ترجمہ۔ پھر تمام وہ قرائن جن کے سبب سے (شرعیات میں) عمل بالحقیقۃ متروک ہوتا ہے (بالاستقراء) پانچ ہیں کبھی حقیقۃ کو محلِ کلام کی دلالت کے سبب ترک کیا جاتا ہے اور کبھی دلالتِ عادۃ کے سبب جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے اور کبھی حقیقۃ کو ایسے معنی کی دلالت کے سبب سے ترک کیا جاتا ہے جو متکلم کی جانب راجع ہوتا ہے مثل اُس معنی کے جو یمین فور میں ہوتا ہے اور کبھی حقیقۃ کو سیاقِ نظم کی دلالت کے سبب سے ترک کیا جاتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک میں "فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر انا اعتدنا للظلمین نارا" اور کبھی حقیقت لفظ فی نفسہ کی دلالت کے سبب سے متروک ہوتی ہے جیسے جب کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ لحم گوشت نہیں کھائے گا پس اُس نے مچھلی کا گوشت کھا لیا تو وہ حانث نہیں ہوگا اور ایسے ہی جب کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ فاکھہ نہیں کھائے گا پس اُس نے انگور کھا لیا تو وہ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حانث نہیں ہوگا کیونکہ اول میں معنی مطلوب کے اعتبار سے قصور اور کمی ہے اور ثانی (عنب) میں معنی مطلوب (تنعم و تفکہ) کے اعتبار سے زیادتی ہے۔

تقریر و تشریح قولہ، ثم جملۃ ما تترک الخ اب مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ ان قرائن کا بیان شروع

فرمادیے ہیں جن کے سبب سے عمل بالحقیقۃ ترک کرکے مجاز پر عمل کیا جاتا ہے۔ پس فرماتے ہیں کہ تمام وہ قرائن جن کی وجہ سے شرعیات میں عمل بالحقیقۃ متروک ہوتا ہے بالاستقراء پانچ ہیں۔ فرماتے ہیں کہ کبھی کبھی محل کلام کی دلالت کے سبب حقیقۃ متروک ہوتی ہے یعنی کبھی حقیقت کو اس چیز کی دلالت کے سبب سے ترک کردیا جاتا ہے جس میں کلام واقع ہوتی ہے بایں طور کہ وہ چیز معنی حقیقی کی صلاحیت ہی نہیں رکھتی یا تو اس لئے کہ معنی حقیقی کی صورت میں اُس ذات میں کذب لازم آتا ہے جو کذب سے معصوم ہے جیسے حضور پُرنور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کا ارشاد "انما الاعمال بالنیات" اِس حدیث شریف کا معنی حقیقی تو یہ ہے کہ اعمالِ جوارح، نیت کے بغیر وقوع پذیر نہیں ہوتے"، حالانکہ یہ تو کذب ہے کیونکہ ہمارے اکثر اعمال نیت کے بغیر بھی وقوع پذیر ہوتے رہتے ہیں۔ اور حضور پُرنور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی ذات مقدسہ کذب سے معصوم اور بَری ہے لہٰذا یہ حدیث شریف معنی مجازی پر محمول ہوگی۔ اور اس کا معنی یہ ہوگا کہ ثوابِ اعمال یا حکمِ اعمال نیت پر موقوف ہے اور یہ بالکل درست ہے۔ اور یا وہ چیز جس کے ساتھ کلام کا تعلق ہے معنی حقیقی کی صلاحیت کسی اور وجہ سے نہ رکھتی ہو جیسے کوئی شخص قسم کھائے "لاٰیاکل من ھذہ النخلۃ"، کہ وہ اِس کھجور کے درخت سے نہیں کھائے گا۔ اس کا معنی حقیقی تو یہ ہے کہ حالف کھجور کے درخت کے پتے اور چھلکے کھائے حالانکہ اس کے پتوں اور چھلکوں کا کھانا تو متعذر ہے تو محلِ کلام اِس امر پر دال ہے کہ یہاں معنی حقیقی متروک ہے تو پھر یہاں معنی مجازی مراد ہوگا اور وہ اِس کھجور کے پھل یا اس کی قیمت ہے (اگر یہ درخت پھل دار نہیں ہے) بہرحال جب محلِ کلام کسی وجہ سے معنی حقیقی کا قابل نہ ہو تو لامحالہ معنی مجازی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

قولہٗ وبدلالۃ العادۃ الخ اور کبھی دلالتِ عادت کے سبب سے حقیقت متروک ہوتی ہے۔ یعنی الفاظ کے استعمال اور اُن الفاظ سے معانی سمجھنے میں لوگوں کی عادت دلالت کرتی ہے کہ یہاں معنی حقیقی مراد نہیں ہے۔ کیونکہ کلام افہام معنی کے لئے موضوع ہے پس جب عرف میں اِس کو معنی لغوی سے نقل کرکے کسی اور معنی کے لئے استعمال کیا گیا ہے تو ضروری طور پر اس کلام سے یہی معنی مراد ہوگا (اور یہ اُس وقت ہے جب حقیقت مستعملہ نہ ہو اور اگر حقیقت مستعملہ ہو تو حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اِس صورت میں مجاز سے حقیقت اولیٰ ہوتی ہے کما عرفت) جیسے حالف کے قول: لایضع قدمہ فی دار فلان"، میں چونکہ اِس کا معنی حقیقی، دلالتِ عادت کے سبب سے متروک ہے اور اس کا معنی مجازی متعارف ہے اور وہ دخول ہے لہٰذا اِس سے یہی معنی مجازی یعنی دخول مراد ہوگا۔ اور ایسے ہی وہ تمام الفاظ میں جو منقول شرعی ہوں جیسے الصلوٰۃ والزکوٰۃ والحج۔ یا منقول عرفی خاص ہو یا عام مثلاً صلوٰۃ لیجئے کہ اِس کا لغوی معنی دعاء

ہے جیسے اللہ تبارک وتعالیٰ کے اِس ارشاد مبارک میں "یاایھا الذین اٰمنوا صلّوا علیہ وسلّموا تسلیما" اور حضور پُرنور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے ارشاد مبارک میں "واذا کان صائمًا فلیصلّ"۔ صلوٰۃ کا معنی دعاء ہے پھر صلوٰۃ کو ارکان مخصوصہ اور عبادت معہودہ کی طرف نقل کرلیا گیا ہے اور پہلے معنی "دعاء"، کو ترک کردیا گیا پس اب اگر کوئی شخص یوں کہے "للہ علیّ ان اصلّی"، تو اِس شخص پر نماز واجب ہوگی دعا نہیں۔

قولہٗ وبدلالۃ معنی الخ اور کبھی حقیقت کو اُس معنی کے سبب سے ترک کیا جاتا ہے جو معنی متکلم کی طرف راجع ہوتا ہے۔ یعنی ایسے معنی کے سبب سے جو متکلم کے تکلم اور اِس کے قصد وارادہ کی طرف راجع ہوتا ہے پس ایسا کلام اخص پر محمول ہوتا ہے۔ اگرچہ لفظ حقیقت کے اعتبار سے عموم پر دلالت کرتا ہو جیسے یمین فور میں ہوتا ہے (فور اصل میں فارت القدر کا مصدر ہے اور فارالقدر اس وقت کہا جاتا ہے جب دیگ خوب جوش مارے پھر لفظ فور سے جوشِ غضب کا اعتبار کرتے ہوئے اُس حالت کا نام رکھا گیا جس میں کوئی ٹھہراؤ اور تاخیر نہیں ہوتی کہا جاتا ہے "جاء فلان من فورہ" ای من ساعتہٖ) اور یمین فور سے مراد رجل کا حالت غضب میں اپنی زوجہ کو جو گھر سے نکلنے کا ارادہ کررہی ہے قول "ان خرجتِ فانت طالق"، اور اس یمین کو یمین فور سے اس لئے موسوم کیا گیا ہے کہ یہ متکلم سے فوران غضب کی حالت میں صادر ہورہی ہے پس اس کلام کی حقیقت تو یہ ہے کہ اِس عورت پر ہر خروج میں طلاق واقع ہو لیکن معنی "فوران غضب"، جو اس عورت کے ارادہ خروج کے وقت متکلم میں پیدا ہوا وہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ مراد یہی خروج معین ہے لہٰذا اس قرینہ کے سبب سے اِس کلام کو اسی خروج معیّن پر مجازًا محمول کیا جائے گا حتی کہ اگر وہ عورت یہ سُن کر بیٹھ گئی یا کچھ دیر ٹھہر گئی پھر اس کے بعد گھر سے نکلی تو ایسی صورت میں اِس عورت پر طلاق واقع نہیں ہوگی پس اِس کو خاص پر حمل کیا گیا ہے۔

فائدہ۔ یمین کی اس نوع یعنی یمین فور کے ساتھ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ متفرّد ہیں صرف آپ نے اِس نوع کو استنباط فرمایا ہے۔ آپ سے پہلے لوگ یہ کہتے تھے کہ یمین دو قسم ہے یمین مؤقتہ جیسے حالف کا قول "واللہ لاافعل الیوم کذا"، اور یمین مؤبدہ جیسے حالف کا قول "واللہ لاافعل کذا"، حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ نے تیسری نوع کا استنباط فرمایا یہ قسم الفاظ کے اعتبار سے مؤبدہ ہے اور معنوں کے اعتبار سے مؤقتہ ہے اور اِس کو یمین فور کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

قولہٗ وبدلالۃ سیاق النظم الخ اور کبھی سیاقِ نظم کی دلالت کے سبب حقیقۃ متروک ہوتی ہے یعنی کبھی

حقیقۃ کو ایسے کلام کے لانے کی وجہ سے ترک کیا جاتا ہے جس کے ساتھ ایسا قرینہ لفظیہ ملحق ہو خواہ وہ کلام سے مقدم ہو یا متاخر جو اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ یہاں کلام کا حقیقی معنی مراد نہیں ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد "فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر انا اعتدنا للظلمین نارًا" میں تو فلیکفر کا حقیقی معنی وجوب کفر ہے لیکن یہ معنی قرینہ "انا اعتدنا للظلمین نارًا" کے سبب سے متروک ہے اور فلیکفر کو معنی مجازی پر حمل کیا جائے گا اور وہ توبیخ ہے من قبیل ذکر الضد وارادۃ الآخر۔ کیونکہ یہاں امر سے نہی مراد ہے اور اسی طرح کسی رجل کا دوسرے کو کہنا "طلق امراتی ان کنت رجلاً" اگر تو مرد ہے تو میری زوجہ کو طلاق دے" اور اس کا قول "افعل فی مالی ما شئت ان کنت رجلاً" اگر تو مرد ہے تو میرے مال میں جو چاہتا ہے تصرف کر" تو اس کے اس قول سے توکیل ثابت نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ "طلق امراتی اور افعل ما شئت" کا معنی حقیقی یعنی "توکیل" یہ قرینہ ان کنت رجلاً کے سبب سے متروک ہے کیونکہ یہ کلام (ای ان کنت رجلاً) ایسے موقع پر بولی جاتی ہے جب اس امر کا اظہار مقصود ہوتا ہے کہ مخاطب اس فعل سے عاجز ہے جس کے ساتھ یہ کلام متصل ہے لہٰذا اس قسم کے کلام کو مجازاً زجر و توبیخ پر محمول کیا جائے گا اور اسی طرح مسلم کا کافر کو یہ کہنا "انزل ان کنت رجلاً" اس سے امان ثابت نہیں ہوگا بقرینۃ ان کنت رجلاً کے۔

قولہ **وبدلالۃ اللفظ** الخ اور کبھی دلالۃ لفظ فی نفسہ کے سبب حقیقۃ کو ترک کیا جاتا ہے۔ یعنی لفظ اپنے مادہ حروف اور ماخذ اشتقاق کے اعتبار سے دلالت کرتا ہے کہ یہاں حقیقت متروک ہے بایں طور کہ لفظ مثلاً ایسے معنی کے لئے موضوع ہے جس میں قوۃ ہے۔ پس جس میں یہ معنی ناقص طور پر پایا جائے گا وہ اس سے خارج ہوگا یا لفظ ایسے معنی کے لئے موضوع ہے جس میں نقصان اور ضعف ہے پس جس میں یہ معنی زیادہ ہوگا وہ خارج ہو جائے گا اور ایسے لفظ کو مشکک کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اول کا بیان یہ ہے جیسے کوئی شخص قسم کھائے "لا یاکل لحمًا" کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا۔ پس اس نے مچھلی کا گوشت کھا لیا تو وہ شخص حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حانث نہیں ہوگا۔ کیونکہ لحم کا معنی حقیقی تو گوشت ہے جو مچھلی کے گوشت کو بھی شامل ہے لیکن لحم کے ماخذ اشتقاق کی وجہ سے یہ متروک ہے۔ اس لئے کہ لحم یہ التحام سے ماخوذ ہے جس کے معنی قوۃ اور شدت کے ہیں کہا جاتا ہے۔ التحم القتال ای اشتد القتال۔ پھر اس کا یہ نام اس میں قوت کی وجہ سے رکھا گیا۔ کیونکہ گوشت دم (خون) سے بنتا ہے (اور اسمیں شدت کا معنی ہے تو یہ لفظ اپنے ماخذ اشتقاق کے اعتبار سے لحم سمک کو شامل نہیں ہوگا کیونکہ مچھلی کے گوشت میں اس معنی کی کمی ہے۔ کیونکہ قوت اور شدت بغیر دم کے ہو نہیں سکتی اور مچھلی میں دم ہوتا نہیں کیونکہ دموی (خون والا) پانی میں زندگی بسر نہیں کر سکتا پس حالف مچھلی کے گوشت کھانے سے حانث نہیں ہوگا۔ (اور یہ امر

ذہن نشین رہے کہ لحم کے ماخذ اشتقاق کے اعتبار سے اس کا اطلاق مچھلی کے گوشت پر نہیں ہو سکتا ہاں اگر کسی اور وجہ سے لحم کا اطلاق مچھلی کے گوشت پر ہو رہا ہو تو یہ باعث قدح نہیں۔ قرآن حکیم میں لحم کا اطلاق مچھلی کے گوشت پر ہوا ہے اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد مبارک "لتاکلوا منہ لحمًا طریًا" اور اسی قول سے حضرت امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اس امر پر استدلال کیا ہے کہ مذکورۃ قسم کھانے والا شخص مچھلی کا گوشت کھانے سے حانث ہو جائے گا اور ہم (احناف) کہتے ہیں کہ لحم کے ماخذ اشتقاق کی وجہ سے حانث نہیں ہوگا۔

قولہ **وکذا اذا حلف** الخ اور ثانی کو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول وکذا اذا حلف الخ سے بیان فرمایا ہے کہ جب کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ فاکھۃ (پھل) نہیں کھائے گا پس اس نے انگور کھا لئے تو وہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حانث نہیں ہوگا کیونکہ فاکھۃ اس چیز کا نام ہے جو تفکہ اور تنعم یعنی لذت و فرحت حاصل کرنے کے طور پر کھائی جائے اور یہ تنہا غذا کے لئے کفایت نہیں کرتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے انقلبوا فاکھین ای متنعمین اور تنعم، یہ اس اصل چیز سے زائد ہے جس سے بدن کا قوام تیار ہوتا ہے اور جس سے بدن کی بقا ہے۔ اور انگور و کھجور کے ساتھ تو قوام بنتا ہے اور بعض شہروں میں تو غذا کے لئے انہی پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ پس عنب میں امر زائد کا حصول ہے اور اسی زیادتی کی وجہ سے انگور اور کھجور کو اسم الفاکھۃ شامل نہیں ہوگا۔ پس امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حالف انگور کھانے سے حانث نہیں ہوگا جب کہ اس نے کوئی نیت نہیں کی ہے اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک حانث ہو جائے گا اور یہی قول حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا ہے اور اگر حالف نے عنب کے نہ کھانے کی ہی نیت کی ہے تو بالاتفاق انگور کھانے سے حانث ہو جائے گا۔

وَاَمَّا الصَّرِيْحُ فَمِثْلُ قَوْلِهٖ بِعْتُ وَاشْتَرَيْتُ وَوَهَبْتُ وَحُكْمُهٗ تَعَلُّقُ الْحُكْمِ بِعَيْنِ الْكَلَامِ وَقِيَامُهٗ مَقَامَ مَعْنَاهُ حَتّٰى اسْتُغْنِيَ عَنِ الْعَزِيْمَةِ لِاَنَّهٗ ظَاهِرُ الْمُرَادِ وَحُكْمُ الْكِنَايَةِ اَنَّهٗ لَا يَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ اِلَّا بِالنِّيَّةِ لِاَنَّهٗ مُسْتَتِرُ الْمُرَادِ وَذٰلِكَ مِثْلُ الْمَجَازِ قَبْلَ اَنْ يَّصِيْرَ مُتَعَارَفًا وَسُمِّيَ الْبَائِنُ وَالْحَرَامُ وَنَحْوُهُمَا

كُنَايَاتِ الطَّلَاقِ مَجَازًا لِأَنَّهَا مَعْلُومَةُ الْمَعَانِي لٰكِنَّ الْإِبْهَامَ فِيمَا يَتَّصِلُ بِهٖ وَيَعْمَلُ فِيهِ فَلِذٰلِكَ شَابَهَتِ الْكِنَايَاتِ فَسُمِّيَتْ بِذٰلِكَ مَجَازًا وَلِهٰذَا الْإِبْهَامِ أُحْتِيجَ إِلَى النِّيَّةِ فَإِذَا زَالَ الْإِبْهَامُ بِالنِّيَّةِ وَجَبَ الْعَمَلُ بِمُوجَبَاتِهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يُجْعَلَ عِبَارَةً عَنِ الصَّرِيحِ وَلِذٰلِكَ جَعَلْنَاهَا بَوَائِنَ إِلَّا فِي قَوْلِ الرَّجُلِ اِعْتَدِّي لِأَنَّ حَقِيقَتَهُ لِلْحِسَابِ وَلَا أَثَرَ لِذٰلِكَ فِي النِّكَاحِ وَالْاِعْتِدَادُ يَحْتَمِلُ أَنْ يُرَادَ بِهٖ مَا يُعَدُّ مِنْ غَيْرِ الْأَقْرَاءِ فَإِذَا نَوَى الْأَقْرَاءَ وَزَالَ الْإِبْهَامُ بِالنِّيَّةِ وَجَبَ بِهِ الطَّلَاقُ بَعْدَ الدُّخُولِ اقْتِضَاءً وَقَبْلَ الدُّخُولِ جُعِلَ مُسْتَعَارًا مَحْضًا عَنِ الطَّلَاقِ لِأَنَّهُ سَبَبُهُ فَاسْتُعِيرَ الْحُكْمُ لِسَبَبِهِ

ترجمہ اور صریح - وہ مثل کسی شخص کے قول "بعت و اشتریت و وھبت" کے ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ حکم عین کلام سے متعلق ہوتا ہے - اور کلام اپنے معنی کے قائم مقام ہوتا ہے حتی کہ وہ نیّت و ارادہ سے مستغنی ہوتا ہے کیونکہ وہ ظاہر المراد ہے اور کنایۃ کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا متکلم کی نیّت (یا اُس چیز جو نیّت کے قائم مقام ہے جیسے دلالت حالت غضب یا مذاکرۃ الطلاق) کے بغیر واجب نہیں ہوتا کیونکہ لفظ کنایۃ مستتر المراد ہوتا ہے اور یہ اپنے متعارف ہونے سے پہلے مجاز کی مثل (نظیر) ہے اور لفظ "البائن" اور "الحرام" اور ان کی مثل دوسرے الفاظ کو کنایۃ سے موسوم کرنا مجاز کے طور پر ہے کیونکہ یہ الفاظ معلومۃ المعانی ہیں لیکن ابہام اُس محل میں ہے جس کے ساتھ لفظ کا اتصال ہے اور جس میں لفظ کی تاثیر ہے پس بایں وجہ یہ الفاظ کنایات کے مشابہ ہو گئے تو ان کو مجازاً کنایۃ کے اسم سے موسوم کیا گیا اور ابہام مذکور کی بناء پر نیت کی محتاجی ہوتی ہے تو جب نیّت سے ابہام دور ہو جائے تو پھر الفاظ مذکورہ کے موجبات پر عمل کرنا واجب ہو جاتا ہے بغیر اس کے کہ ان کو طلاق صریح کے قائم مقام کیا جائے اور اسی لئے ان کو بوائن قرار دیا گیا ہے مگر رجل کے قول "اعتدی" (عدت شمار کر) میں کیونکہ اس کی حقیقت حساب کے لئے ہے اور حساب کے لئے نکاح میں کوئی اثر نہیں ہے اور "اعتداد"

حیض کے شمار کرنے کے علاوہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کے شمار کرنے کا بھی احتمال رکھتا ہے پس جب شوہر حیض کی مدت شمار کرنے کی نیّت کرے تو اب اِس نیّت کے ساتھ ابہام زائل ہو گیا تو دخول کے بعد اقتضاءً طلاق ثابت ہو گی اور دخول سے پہلے "اعتدی" کا لفظ "کونی طالقا" سے مستعار محض قرار دیا جائے گا اس لئے کہ طلاق اعتداد الحیض للفراغ عن العدۃ کا سبب ہے تو حکم کو اس کے سبب (طلاق) سے مستعار قرار دیا گیا ہے۔

تقریر و تشریح قولہ و اما الصریح الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے صریح کی صرف مثال بیان فرمائی ہے اور اس کی تعریف ذکر نہیں کی - اس لئے کہ صریح کی تعریف اِس کے نظائر کے بیان سے ظاہر ہے لیکن مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اثنائے بیان میں صریح کی تعریف کی طرف اپنے قول "لانہ ظاہر المراد" سے اشارہ ضرور فرما دیا ہے الصریح فعیل بمعنی الفاعل صرح یصرح صراحۃ وصراحۃ وصروحۃ بمعنی ظہور سے مشتق ہے اس کا لغوی معنی "الظاہر" ہے اور قصر (محل) کو صرح اسی لئے کہتے ہیں کہ یہ تمام ابنیۃ سے ظاہر اور مرتفع ہوتا ہے - اور ارباب اصول کی اصطلاح میں "الصریح" سے مراد یہ ہے "ما ظہر المراد بہ ظہورًا بیّنًا حقیقۃً او مجازًا" یعنی الصریح وہ لفظ ہے کہ اس سے جو مراد ہے وہ نہایت ظاہر ہو خواہ وہ حقیقت ہو یا مجاز" اور صریح کی تعریف میں "حقیقۃً اور مجازًا" کے اخذ سے یہ امر واضح ہو رہا ہے کہ صریح اور کنایہ دونوں حقیقت اور مجاز میں سے ہر ایک کے ساتھ متحقق ہوتے ہیں گویا یہ دونوں حقیقت اور مجاز میں سے ہر ایک کی اقسام میں اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ صریح کی مثال بیان فرماتے ہوئے فرماتے ہیں جیسے کسی کا قول "بعت و اشتریت و وھبت" اور یہ الفاظ ایسے ہیں کہ ان کے معانی نہایت ہی واضح اور ظاہر ہیں -

قولہ و حکمہ تعلق الحکم بعین الکلام الخ اور صریح کا حکم یہ ہے کہ حکم عین کلام سے متعلق ہوتا ہے اور کلام اپنے معنی کے قائم مقام ہوتی ہے حتی کہ وہ نیّت و ارادہ سے مستغنی ہوتی ہے کیونکہ وہ ظاہر المراد ہے یعنی صریح کا حکم یہ ہے کہ حکم نفس کلام کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور عبارت صریحہ اپنے معنی کے قائم مقام ہوتی ہے جیسے سفر کو مشقت کے قائم مقام کیا گیا ہے - اس حیثیت سے کہ مشقت کی طرف التفات نہیں ہوتی بلکہ منظور الیہ نفس سفر ہوتا ہے اسی طرح اس جگہ "اثبات مراد" میں منظور الیہ نفس عبارت ہے خواہ وہ حقیقت ہو یا مجاز اور اس امر کی طرف التفات نہیں ہوتی کہ متکلم نے اس معنی کا ارادہ کیا ہے یا کہ نہیں - حتی کہ صریح اپنے معنی کے اثبات میں نیّت کا محتاج نہیں ہوتا کیونکہ وہ ظاہر المراد ہوتا ہے پس

صریح کا معنی بغیر نیّت و ارادہ کے ثابت ہوگا حتی کہ اگر کوئی شخص الحمد للہ کہنے کا ارادہ کرے اور اچانک اُس کی زبان سے "انت طالق،، نکل جائے تو اس کی زوجہ پر بغیر اس کے ارادہ کے طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ "انت طالق" صریح ہے اور صریح ظاہر المراد ہوتا ہے۔ پس قضاءً یا اثباتِ مراد میں نیّت کا محتاج نہیں ہوگا ہاں دیانۃً اس کے لئے وہی ہے جس کی اُس نے نیّت کی ہے۔

قولہٗ **وحکم الکنایۃ** الخ اہلِ اصول کی اصطلاح میں کنایۃ کی تعریف یہ ہے: الکنایۃ ما استتر المراد بہ ولا تفھم الا بقرینۃ حقیقۃً کان اومجازًا" کنایۃ وہ لفظ ہے کہ اُس کا معنی اور جو اُس سے مراد ہے وہ پوشیدہ ہو اور کسی قرینہ کے بغیر مفہوم نہ ہو خواہ وہ حقیقت ہو یا مجاز۔ کنایۃ کی تعریف میں بھی "حقیقت اور مجاز" کی قید سے اس امر پر تنبیہ ہے کہ کنایۃ حقیقت اور مجاز دونوں کے ساتھ جمع ہوتا ہے" اور استتار سے مراد وہ استتار ہے جو استعمال کے اعتبار سے ہو پس یہاں کسی قید سے خفی اور مشکل کے اخراج کی ضرورت نہیں کیونکہ خفی اور مشکل کی خفاء دوسرے مانع کے اعتبار سے ہے یہی وجہ ہے کہ اگر صریح میں خفاء اور کنایۃ میں ظہور دوسرے عوارض سے ہو تو یہ صریح کے صریح ہونے میں اور کنایۃ کے کنایۃ ہونے میں مضر نہیں کیونکہ ان دوسرے عوارض کا اعتبار نہیں ہوتا غرضیکہ صریح اور کنایۃ دونوں میں مدار استعمال پر ہے اسی لئے ارباب اصول نے کہا ہے کہ حقیقت مھجورہ کنایۃ ہے اور حقیقت مستعملہ صریح ہے اور مجاز متعارف صریح ہے اور مجاز غیر متعارف کنایۃ ہے۔

اور کنایۃ کا حکم یہ ہے کہ اِس پر عمل کرنا متکلم کی نیّت (یا اُس چیز جو نیّت کے قائم مقام ہے جیسے دلالتِ حالتِ غضب یا مذاکرہ الطلاق) کے بغیر واجب نہیں ہوتا کیونکہ لفظِ کنایۃ مستتر المراد ہوتا ہے پس ثبوتِ مراد میں تردد ہوا تو یہ اُس وقت تک حکم کو واجب نہیں کرے گا جب تک یہ استتار نیّتِ متکلم یا اُس چیز جو نیّت کے قائم مقام ہونے سے زائل نہ ہو جائے پس "انت بائن" کے ساتھ طلاق واقع نہ ہوگی تاوقتیکہ متکلم طلاق کی نیّت نہ کرے یا حالتِ غضب یا مذاکرۂ طلاق نہ ہو

قولہٗ **وسمّی البائن** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول وسمّی البائن الخ سے ایک سوال کا جواب دیتے ہیں۔ اس سوال کی تقریر یہ ہے کہ آپ (احناف) نے یہ کہا ہے کہ کنایۃ وہ لفظ ہوتا ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو اور طلاق بائن کے الفاظ "مثل قول" انت بائن وحرام وبتتہ وبتلۃ وغیرھا" یہ سب معلومۃ المراد اور معلومۃ المعانی ہیں کیونکہ ہر ایک جانتا ہے کہ البائن یہ البینونۃ سے ہے جس کا معنی انفصال ہے۔ اور الحرام یہ حرمت سے ہے

جس کا معنی منع ہے اور البتۃ یہ بتّ سے ہے جس کا معنی جدا کرنا ہے تو یہ الفاظ اپنے معانی میں صراحۃً مستعمل ہیں تو پھر ان الفاظ کو کنایۃ کے اسم سے کیوں موسوم کرتے ہیں۔

الجواب: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اس سوال کے جواب میں فرماتے ہیں کہ ان الفاظ کو کنایۃ سے موسوم کرنا مجاز کے طور پر ہے کیونکہ یہ الفاظ معلومۃ المعانی ہیں بایں وجہ کہ اہلِ لغت جانتے ہیں کہ البائن یہ بینونۃ سے ہے اور اس کا معنی انفصال ہے لیکن ابہام اُس محل میں ہے جس کے ساتھ اس لفظ کا اتصال ہے اور جس میں اِس لفظ کی تاثیر ہے کیونکہ یہ معلوم نہیں ہے کہ وہ عورت کس چیز سے بائن (جدا) ہے آیا وہ مال سے جدا، ہے یا جمال سے یا زوج سے یا اپنے قبیلہ سے پس بایں وجہ یہ الفاظ کنایات کے مشابہ ہو گئے تو ان کو مجازاً کنایۃ کے اسم کے ساتھ موسوم کیا گیا۔ اسی لئے جب متکلم "انتِ بائن" کہتے ہوئے اس امر کی نیّت کرے کہ "تو مجھ سے جدا ہے،، تو اِس سے طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔ اسی طرح "انت حرام وبتتہ وبتلۃ،، ہیں۔ اگر یہ الفاظ حقیقۃً کنایات ہوتے تو پھر یہ "انت طالق" کے بمنزلہ ہوتے تو پھر ان سے طلاق رجعی واقع ہوتی اور مصنف اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ابہام مذکور کی بناء پر نیّت کی محتاجی ہوتی ہے تو جب نیّت سے ابہام دور ہو جائے تو پھر الفاظ مذکورہ کے موجبات پر عمل واجب ہو جاتا ہے بغیر اس کے کہ ان کو طلاق صریح کے قائم مقام کیا جائے کیونکہ اگر یہ الفاظ حقیقۃً کنایات ہوتے تو پھر یہ طلاق صریح سے عبارت ہوتے اور ان سے طلاق رجعی واقع ہوتی۔ مگر یہ الفاظ تو بطریق مجاز کنایات ہیں تو اسی لئے ان کو بوائن قرار دیا گیا ہے اس حیثیت سے کہ ان کے ساتھ طلاق بائن واقع ہوتی ہے

قولہٗ **الا فی قول الرجل** الخ۔ یہ قول "جعلنا ھا بوائن،، سے استثناء ہے یعنی الفاظ کنایات تمام کے تمام بوائن ہیں کہ ان سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے مگر تین الفاظ یعنی "اعتدّی"[1] "استبرئی رحمک"[2] "انت واحدۃ"[3] بوائن نہیں ہیں بلکہ ان الفاظ مذکورہ کے ساتھ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس لئے کہ ان میں لفظ طلاق تقدیراً موجود ہے "اعتدّی" میں تو اس لئے کہ وہ مال شمار کرنے کا احتمال رکھتا ہے۔ کہا جاتا ہے "اعتدّ مالک" یعنی اپنے مال کے عدد کا شمار کر" اور اس "حساب و شمار،، کا قطعِ نکاح اور ازالۂ ملک میں کوئی اثر نہیں ہے بخلاف اِس کے قول "انتِ بائن و حرام وغیرھما کے کیونکہ ان کے ساتھ جب طلاق کی نیّت کرے تو اس کے ساتھ بینونۃ اور حرمۃ بھی ثابت ہوگی تو جب "حساب" قطعِ نکاح میں مؤثر نہ ہوا تو پھر "اعتدّی" کو اُن معانی میں سے جن کا یہ احتمال رکھتا ہے کسی معنی پر حمل کریں گے چونکہ "اعتداد" حیض کے شمار کرنے کے علاوہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کے شمار کرنے کا بھی احتمال رکھتا ہے۔ پس جب شمارِ حیض کی مدت شمار

کرنے کی نیت کرے تو اب اِس نیت کے ساتھ ابہام زائل ہو گیا تو اس کے ساتھ طلاق رجعی واقع ہوگی۔ اگر عورت مدخول بہا ہو تو اقتضاءً طلاق ثابت ہوگی گویا اس نے یوں کہا "اعتدّی لانی طلّقتك" یا "کونی طالقًا ثم اعتدّی" یا "طلّقی ثم اعتدّی" یعنی تو "عدت میں بیٹھ جا کیونکہ میں نے تجھے طلاق دے دی ہے" یا "تو مطلّقہ بن جا پھر عدت شمار کر" یا تو اپنے آپ کو طلاق دے دے پھر عدت شمار کر" پس جب شوہر نے اپنی زوجہ کو عدت شمار کرنے کا امر کیا حالانکہ طلاق سے پہلے اس پر عدت واجب نہیں ہوتی تو پھر صحتِ امر کے لئے ضرورۃً امر سے پہلے طلاق مقدر ہوگی اور ضرورت تو اصل طلاق کے اثبات سے پوری ہو جاتی ہے پھر امر زائد یعنی بینونت اور ایک سے زائد طلاق کے اثبات کی حاجت نہیں ہوگی لہٰذا "اعتدّی" سے طلاق رجعی واقع ہوگی۔

اور اگر زوجہ غیر مدخول بہا ہے تو اس وقت اُس پر عدت بالکل ہی نہیں ہے چنانچہ اس صورت میں ضروری ہے کہ "اعتدّی" کا لفظ "کونی طالقًا" یا "طلّقی" سے مستعار قرار دیا جائے اس لئے کہ طلاق یہ اعتداد الحیض للفراغ عن العدۃ کا سبب ہے تو حکم (یعنی الاعتداد المسبب) کو اِس کے سبب (طلاق) سے مستعار قرار دیا ہے بایں طور کہ الاعتداد یعنی مسبب کا ذکر کیا گیا اور اِس سے سبب یعنی طلاق کا ارادہ کیا گیا ہے اور یہ جائز ہے۔

سوال۔ سبب کا استعارہ مسبب کے لئے تو جائز ہے لیکن مسبب کا استعارہ سبب کے لئے اہلِ اصول کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اور آپ نے تو اس جگہ مسبب کا استعارہ سبب کے لئے کیسے جائز قرار دیا ہے۔

الجواب۔ جب مسبب، سبب کے ساتھ مختص ہو تو طرفین سے استعارہ جائز ہوتا ہے اور اس جگہ الاعتداد جو کہ مسبب ہے یہ اپنے سبب یعنی طلاق کے ساتھ مختص ہے۔

سوال۔ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں کہ "الاعتداد" عدت شمار کرنا" یہ طلاق کے ساتھ مختص ہے کیونکہ لونڈی جب آزاد کر دی جائے تو اس پر عدت مشروع کر دی گئی ہے۔ اسی طرح جب عورت کا شوہر فوت ہو جائے تو وہ بھی عدت میں بیٹھتی ہے پس یہاں "اعتداد" بغیر طلاق کے پایا گیا۔

الجواب: یہ بات نہیں کیونکہ لونڈی جب آزاد کر دی جائے تو اس پر عدت صرف طلاق سے تشبیہ دینے کی غرض سے مشروع کر دی گئی ہے پس یہاں طلاق تقدیرًا موجود ہے اور وہ عورت جس کا شوہر فوت ہو جائے تو اس کی عدت حقیقت میں پاکیٔ رحم کے لئے نہیں ہے بلکہ وہ تو صرف سوگ منانے کی غرض سے ہے۔ اسی لئے تو اس کی عدت مہینوں کے حساب

سے ہے نہ حیض سے تو دراصل یہ عدت ہی نہیں ہے کیونکہ اعتداد دراصل و بالذات طلاق کے ساتھ خاص ہے کیونکہ اس کی مشروعیت صرف اس غرض سے ہوئی ہے کہ براءتِ رحم کا علم ہو جائے۔

فائدہ - یہ امر پیشِ نظر رہے کہ جس طرح عورت غیر مدخول بہا ہو تو "اعتدّی" کو "کونی طالقًا" یا "طلّقی" سے مستعار قرار دیا جاتا ہے اسی طرح عورت مدخول بہا کے حق میں بھی یہ درست ہے کہ لفظ "اعتدّی" کو "کونی طالقًا" یا "طلّقی" سے مستعار قرار دیا جائے (یعنی مسبب کا استعارہ سبب کے لئے جائز ہے) پس وجہ اول مدخول بہا کے ساتھ خاص ہے اور وجہ ثانی دونوں کو شامل ہے۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ اِسْتَبْرِئِىْ رَحْمَكِ وَقَدْ جَاءَتْ بِهِ السُّنَّةُ اَنَّ النَّبِىَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِسَوْدَةَ رَضِىَ اللّٰهُ عَنْهَا اِعْتَدِّىْ ثُمَّ رَاجَعَهَا وَكَذٰلِكَ اَنْتِ وَاحِدَةٌ يَحْتَمِلُ نَعْتًا لِلطَّلْقَةِ وَيَحْتَمِلُ صِفَةً لِلْمَرْاَةِ فَاِذَا زَالَ الْاِبْهَامُ بِالنِّيَّةِ كَانَ دَلَالَةً عَلَى الصَّرِيْحِ لَا عَامِلًا بِمُوْجَبِهٖ ثُمَّ الْاَصْلُ فِى الْكَلَامِ هُوَ الصَّرِيْحُ فَاَمَّا الْكِنَايَةُ فَفِيْهَا ضَرْبُ قُصُوْرٍ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ يَقْصُرُ عَنِ الْبَيَانِ بِدُوْنِ النِّيَّةِ وَظَهَرَ هٰذَا التَّفَاوُتُ فِيْمَا يُدْرَءُ بِالشُّبُهَاتِ حَتّٰى اَنَّ الْمُقِرَّ عَلٰى نَفْسِهٖ بِبَعْضِ الْاَسْبَابِ الْمُوْجِبَةِ لِلْحَدِّ مَالَمْ يَذْكُرِ اللَّفْظَ الصَّرِيْحَ لَا يَسْتَوْجِبُ الْعُقُوْبَةَ

ترجمہ - اور اسی طرح اُس کا قول "استبرئی رحمك" (اپنے رحم کو پاک کر لے) اس کے ساتھ سنت وارد ہوئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت سودہ بنت زمعہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو فرمایا "اعتدی"، پھر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے رجوع فرما لیا اور اسی طرح "انت واحدۃ" ہے اس میں ایک احتمال یہ ہے کہ یہ "طلقۃ" کی نعت ہو اور اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ "واحدۃ" عورت کی صفت ہو اور جب نیت سے ابہام زائل ہو گیا تو یہ قول صریح

طلاق پر دلیل ہوگا اور یہ کلام اپنے موجب کے ساتھ عامل نہیں ہوگا، پھر کلام میں اصل صریح ہے اور کنایۃ میں کسی قدر قصور ہوتا ہے۔ بایں طور کہ یہ نیّت یا دلالتِ حال کی طرف محتاج ہوتا ہے اور اس تفاوت کا اثر اُن احکام میں ظاہر ہوتا ہے جو محض شبہات سے دور کر دیئے جاتے ہیں (اور وہ حدود و کفارات ہیں کیونکہ یہ کنایات سے ثابت نہیں ہوتے ہیں) پس اگر کوئی شخص اپنے نفس پر بعض اسباب موجبہ للعقوبۃ کا اقرار کرے تو جب تک لفظِ صریح ذکر نہیں کرے گا عقوبت کا مستوجب نہیں ہوگا۔

تقریر و تشریح قولہ **استبرئی رحمك** الخ یہ دوسرا کلمہ ہے اُن تین کلمات سے جن کے ساتھ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ شوہر کا قول "استبرئی رحمک" میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ طلب براءۃ رحم ولد کے لئے ہو اور دوسرا یہ کہ طلب براءۃ رحم دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے لئے ہو لہٰذا جب شوہر "استبرئی رحمک" سے دوسرے معنی کا ارادہ کرے تو طلاق رجعی واقع ہوگی پس اگر عورت مدخول بہا ہو تو اُس صورت میں گویا شوہر نے یوں کہا "استبرئی رحمك لاجل نکاح زوج آخر لانی طلقتك" تو یہاں طلاق مراد ہوگی صحت امر کی ضرورت کے لئے۔ اور اگر عورت غیر مدخول بہا ہو تو اس صورت میں "استبرئی رحمک" کا لفظ "کونی طالقا" سے مستعار ہوگا کما مر فی اعتدّی فتذکر

قولہ **وقد جاءت به السنة** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس امر پر دلیل پیش فرماتے ہیں کہ کلمۂ "اعتدّی" سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے کہ حدیث شریف میں آتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت سودہ بنت زمعہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو فرمایا "اعتدّی" پھر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے رجوع فرمالیا "رواہ مسلم" پس اس سے ثابت ہوا کہ کلمہ "اعتدّی" سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے کیونکہ اس قول کے بعد آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیٰ آلہ وسلم نے رجوع فرمالیا تھا۔

قولہ **وکذلك انت واحدة** الخ۔ یہ اُن کلمات میں سے جن کے ساتھ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے تیسرا کلمہ ہے۔ کیونکہ "انت واحدۃ" ایسا کلمہ ہے کہ اس کے لئے قطع نکاح میں فی نفسہ کوئی تاثیر نہیں ہے اس لئے کہ یہ معانی متعددہ کا احتمال رکھتا ہے ایک احتمال یہ ہے کہ یہ "طلقۃ" کی نعت ہو تو "انت واحدۃ" سے مراد "انتِ طالق طلقۃ واحدۃ" ہوگا اور اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ "واحدۃ" یہ عورت کی صفت ہو بایں طور کہ اس سے مراد "انت واحدۃ

فی الجمال والمال" ہو اور اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس قول سے "انت واحدۃ عند قومك" مراد ہو یعنی تو اپنی قوم میں لاثانی ہے" تو جب اس سے معنی اول (انت طالق طلقۃ واحدۃ) مراد ہو اور نیّت سے ابہام زائل ہو جائے تو یہ قول، صریح طلاق پر دلیل ہوگا۔ اس بنا پر کہ ذکرِ صفت (یعنی واحدۃً بالنصب) وجود موصوف (یعنی طلقۃ بمعنی طلاق) پر دلیل ہے۔ کیونکہ شوہر کے قول (انتِ واحدۃً) کی تقدیر انتِ طالق طلقۃً واحدۃً ہے پس طلاق رجعی واقع ہوگی جیسا کہ صریح میں طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ اور یہ کلام قطع نکاح میں اپنے موجب (ای اپنے مقتضیٰ) کے ساتھ عامل نہیں ہوگی کیونکہ اِس کا موجب تو توحّد ہے اور اس کا قطعِ نکاح میں کوئی اثر نہیں ہے۔ تو پھر اس کلام کو معانی محتملہ میں سے کسی معنی پر محمول کیا جائے گا۔ کما مر تقریرہ اٰنفًا فتذکر

قولہ **ثم الاصل فی الکلام** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ کلام میں اصل صریح ہے کیونکہ کلام کی وضع افہام کے لئے ہے اور صریح اس امر میں اَتم ہے بایں طور کہ صریح کے ساتھ مقصود بغیر نیّت کے ثابت ہوتا ہے اور کنایۃ میں کسی قدر قصور ہوتا ہے بایں طور کہ یہ نیّت یا دلالتِ حال کی طرف محتاج ہوتا ہے۔ اور اس تفاوت کا اثر اُن احکام میں ظاہر ہوتا ہے جو محض شبہات سے دور کر دیئے جاتے ہیں اور وہ حدود و کفارات ہیں کیونکہ یہ کنایات سے ثابت نہیں ہوتے پس اگر کوئی شخص اپنے نفس پر بعض اسباب موجبہ للعقوبۃ کا اقرار کرے تو جب تک لفظ صریح ذکر نہیں کرے گا عقوبت کا مستوجب نہیں ہوگا۔ پس اگر کوئی شخص یہ کہے "انّی جامعت فلانۃ جماعا حراما" کہ میں نے فلاں عورت سے حرام کے طور پر مجامعت کی ہے" تو اس اقرار کرنے والے شخص پر زنا کی حد واجب نہیں ہوگی جب تک وہ "زنیت بہا" نہ کہے اور اسی طرح جب کوئی شخص کسی سے کہے "جامعت فلانۃ" یا یوں کہے "فجرت فلانۃ" یعنی تو نے فلاں عورت سے مجامعت کی ہے" تو اس پر حد قذف واجب نہیں ہوگی جب تک وہ "زنیت بہا" یا نکتہا" نہ کہے کیونکہ یہ قذف میں صریح ہے۔

وَالْقِسْمُ الرَّابِعُ فِیْ مَعْرِفَتِهٖ وُجُوْهِ الْوُقُوْفِ عَلٰی اَحْکَامِ النَّظْمِ وَهِیَ اَرْبَعَةٌ اَلْاِسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ وَبِاِشَارَتِهٖ وَبِدَلَالَتِهٖ وَبِاقْتِضَائِهٖ اَمَّا الْاَوَّلُ فَمَا سِیْقَ الْکَلَامُ لَهٗ وَاُرِیْدَ بِهٖ قَصْدًا وَالْاِشَارَةُ مَا ثَبَتَ بِالنَّظْمِ مِثْلَ الْاَوَّلِ اِلَّا

اَنَّہٗ مَا سِیْقَ الْکَلَامُ لَہٗ کَمَا فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِیْنَ الَّذِیْنَ الْاٰیَةَ سِیْقَ الْکَلَامُ لِبَیَانِ اِیْجَابِ سَهْمٍ مِنَ الْغَنِیْمَةِ لَهُمْ وَفِیْهِ اِشَارَةٌ اِلٰی زَوَالِ اَمْلَاکِهِمْ اِلَی الْکُفَّارِ وَهُمَا سَوَاءٌ فِیْ اِیْجَابِ الْحُکْمِ اِلَّا اَنَّ الْاَوَّلَ اَحَقُّ عِنْدَ التَّعَارُضِ وَاَمَّا دَلَالَةُ النَّصِّ فَمَا ثَبَتَ بِمَعْنَی النَّصِّ لُغَةً لَا اِسْتِنْبَاطًا بِالرَّاْیِ کَالنَّهْیِ عَنِ التَّاْفِیْفِ یُوْقَفُ بِہٖ عَلٰی حُرْمَةِ الضَّرْبِ مِنْ غَیْرِ وَاسِطَةِ التَّاَمُّلِ وَالْاِجْتِهَادِ وَالثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ مِثْلُ الثَّابِتِ بِالْاِشَارَةِ حَتّٰی صَحَّ اِثْبَاتُ الْحُدُوْدِ وَالْکَفَّارَاتِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ اِلَّا عِنْدَ التَّعَارُضِ دُوْنَ الْاِشَارَةِ۔

ترجمہ - اور تقسیم رابع مجتہد کے احکام نظم پر مطلع اور واقف ہونے کے طریقوں کی معرفت کے بیان میں ہے اور وہ چار قسمیں ہیں (۱) الاستدلال بعبارۃ النص (۲) الاستدلال باشارۃ النص (۳) الاستدلال بدلالۃ النص (۴) الاستدلال باقتضاء النص - اور اوّل وہ حکم ہے جس کے لئے کلام کو لایا گیا ہو اور اُس کلام کے ساتھ وہی قصداً مراد ہو - اور وہ حکم جو اشارۃ النص سے ثابت ہوتا ہے وہ حکم ہے جو نظم سے ثابت ہو مثل اُس حکم کے جو عبارۃ النص سے ثابت ہوتا ہے مگر جو حکم اشارۃ النص سے ثابت ہوتا ہے اس کے لئے کلام نہیں لائی گئی ہوتی جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "للفقراء المهاجرين الذين الآية" اس آیۃ میں کلام کو اس امر کے بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے کہ فقراء مہاجرین کے لئے مال غنیمت میں حق ہے (پس یہ آیت مذکورہ اس امر مذکور میں نص ہے) اور اس کلام میں اس امر کی طرف بھی اشارہ ہے کہ وہ لوگ اپنے اموال و اسباب مکہ مکرمہ میں چھوڑ آئے اور ان کی جائیداد و مال و متاع پر کفار کی ملکیت ہو گئی جو اُن اموال پر غالب ہو گئے تو کفار کے غلبہ کے سبب سے مہاجرین فقیر ہو گئے ان کی ملک سے وہ مال نکل گیا اور وہ دونوں حکم کے ثابت کرنے میں برابر ہیں - البتہ تعارض کے وقت عبارۃ النص کو اشارۃ النص پر ترجیح دی جاتی ہے اور وہ حکم جو دلالۃ النص سے ثابت ہوتا ہے وہ حکم

ہے جو معنی نص سے لغۃً ثابت ہو نہ کہ اجتہاد و استنباط بالرائے سے جیسے نہی عن التافیف سے ضرب و شتم کی حرمت بغیر اجتہاد و التامل کے معلوم ہوتی ہے - اور وہ حکم جو دلالۃ النص سے ثابت ہوتا ہے اس حکم کے برابر ہے جو اشارۃ النص سے ثابت ہوتا ہے حتیٰ کہ حدود و کفارات کو دلالۃ النص سے ثابت کرنا صحیح ہے لیکن جب دلالۃ النص اور اشارۃ النص میں تعارض واقع ہو تو اس وقت اشارۃ النص کو دلالۃ النص پر ترجیح ہوگی۔

تقریر و تشریح قولہ والقسم الرابع فی معرفۃ وجوہ الوقوف الخ اب مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے تقسیم رابع کا بیان شروع فرمایا: کہ "تقسیم رابع" مجتہد کے مرادِ نظم و احکامِ نظم پر مطلع اور واقف ہونے کے طریقوں کی معرفت کے بیان میں ہے بایں طور کہ یہ نظم "مراد" پر کیسے دلالت کرتی ہے بطریق العبارۃ کے یا بطریق الاشارۃ کے یا بطریق الاقتضاء وغیرہ کے، تو وہ اقسام جو تقسیم رابع سے حاصل ہوتے ہیں وہ چار ہیں: (۱) الاستدلال بعبارۃ النص (۲) الاستدلال باشارۃ النص (۳) الاستدلال بدلالت النص (۴) الاستدلال باقتضاء النص - وجہ حصر یہ ہے کہ مستدل نظم کے ساتھ دلیل پکڑے گا یا نہیں اگر نظم کے ساتھ دلیل پکڑے تو اگر یہ نظم اس حکم کے لئے چلائی گئی ہے تو یہ الاستدلال بعبارۃ النص ہے ورنہ الاستدلال باشارۃ النص ہے اور اگر مستدل نظم کے ساتھ دلیل نہیں پکڑتا پس اگر "معنی لغوی" کے ساتھ دلیل پکڑے تو اگر "معنی لغوی" کے ساتھ دلیل پکڑے، بغیر احتیاجِ فکر و اجتہاد کے تو یہ "دلالۃ النص" ہے ورنہ مستدل - اگر اُس چیز کے ساتھ دلیل پکڑے جس پر صحتِ نظم عقلاً یا شرعاً موقوف ہے تو وہ "الاستدلال باقتضاء النص" ہے ورنہ وہ وجوہ فاسدہ ہیں جیسا کہ عنقریب ان کا بیان آئے گا ان شاء اللہ تعالیٰ - واذا عرفت هذا فاعلم کہ مصنف کی عبارت میں تسامح ہے بایں طور کہ وہ اقسام جو تقسیم رابع سے حاصل ہوتی ہیں وہ ذات عبارۃ النص وغیرہ ہیں نہ کہ الاستدلال بعبارۃ النص وغیرہ میں "الاستدلال"، تو مجتہد کا فعل ہے تو اس کو النظم کی اقسام سے شمار کرنا تسامحاً ہے۔

فائدہ "استدلال" وہ ذہن کا اثر سے مؤثر کی طرف منتقل ہونے یا مؤثر سے اثر کی طرف منتقل ہونے کا نام ہے اور یہاں دوسری صورت (یعنی مؤثر سے اثر کی طرف انتقال) مراد ہے - اور یہ امر بھی مدنظر رہے کہ یہاں "النص" سے مراد "اللفظ الدال علی المعنی" ہے خواہ وہ نص ہو یا مفسر ہو یا محکم خاص ہو یا عام، صریح ہو یا کنایۃ وغیرہا تو یہاں وہ النص مراد نہیں جو الظاہر کے مقابل ہے۔

قولہ اما الاول الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ وہ حکم جو اوّل یعنی عبارۃ النص سے ثابت ہوتا ہے وہ حکم ہے جس کے لئے کلام کو لایا گیا ہو اور اُس کلام کے ساتھ وہی قصداً مراد ہو، اس سے اشارۃ النص خارج ہو گئی۔

عبارۃ النص کی تعریف میں الاوّل سے حکم کا ارادہ کیا ہے جس سے ایک مشہور اعتراض کا جواب آگیا۔ اُس اعتراض کی تقریر یہ ہے۔ کہ "عبارۃ النص" کی تعریف۔ ماسیق الکلام لہ الخ سے درست نہیں ہے کیونکہ "ماسیق الکلام لہ" حکم ہے اور العبارۃ، نظم ہے اور حکم و نظم میں مبائنت ہے اور تعریف بالمبائن جائز نہیں ہے۔ تو جب یہاں حکم مراد لیا تو اب یہ تعریف درست ہو گئی اور لفظ ما کا اِس حکم پر حمل صحیح ہو گیا۔ پس وہ چیز جو ذات عبارۃ النص سے ثابت ہوتی ہے وہ "حکم" ثابت بعبارۃ النص ہے، اور "عبارت النص" وہ نظم ہے جس کے ساتھ وہ حکم ثابت ہوتا ہے جس کے لئے یہ نظم لائی گئی ہے اور "الاستدلال بعبارۃ النص" وہ مجتہد کا عمل ہے یعنی اصول سے مسائل فرعیہ کا استنباط کرنا۔

فائدہ - اس مقام پر اس امر کو بیان کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ کلام کی "دلالت علی المعنی باعتبار نظم" کے تین مرتبے ہیں اوّل لفظ کے ایک معنی ہوتے ہیں اور وہی معنی مقصود بھی ہوتے ہیں اِس کو مقصود اصلی کہتے ہیں دوم۔ کبھی اِس لفظ سے ایک اور مفہوم حاصل ہوتا ہے لیکن وہ مقصود اصلی نہیں ہوتا۔ ان دونوں دلالتوں پر عبارۃ النص کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے: فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلاث ورباع۔ اپنی پسند کی عورتوں سے نکاح کرو خواہ دو دو سے یا تین تین سے یا چار چار سے۔ اس آیۃ مبارکہ کے سیاق و سباق سے پتہ چلتا ہے کہ یہ آیت نکاح کی تحدید پر دلالت کرتی ہے لیکن اِس سے ضمناً یہ بھی مفہوم ہوتا ہے اور ثابت ہوتا ہے کہ نکاح کرنا جائز ہے، تو اب اِس آیت مبارکہ سے "تحدید نکاح" یعنی العدد مقصود اصلی ہوگا اور اباحتِ نکاح مقصود غیر اصلی چنانچہ جب کوئی شخص اباحتِ نکاح کے لئے اللہ تبارک و تعالیٰ کے ارشاد مبارک "فانکحوا ما طاب لکم الایۃ" سے تمسک کرے تو یہ استدلال بعبارۃ النص ہوگا نہ کہ باشارۃ النص۔ اور ماقبل "النص" اور "الظاہر" کے بیان میں جو مراد ہے وہ صرف قسم اوّل ہے یعنی "مقصود اصلی پر دلالت"۔ سوم لفظ ایسے معنی پر دلالت کرے جو لفظ کے مدلول کے لوازم سے ہے جیسے "انتفاء بیع الکلب"، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اِس ارشاد مبارک سے "ان من السحت ثمن الکلب الحدیث"، تو یہ معنی ثالث مسوق لہ نہیں ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ یہ لا معنی مسوق لہ قطعاً ہے اور "ثالث"، لیس بمسوق لہ قطعاً۔ اور "ثانی"، مسوق لہ من وجہ دون وجہ "، بایں طور کہ متکلم نے اِس لفظ کے تلفظ کا قصد اس کے معنی کے افادہ کے لئے کیا ہے "دون وجہ"، بایں طور کہ متکلم نے کلام کو مقصود اصلی

کے لئے چلایا ہے نہ کہ اِس کے لئے "عبارۃ النص" میں سوق کلام عام ہے سنواء کان مقصوداً اصلیاً اولا۔ پس اس میں قسم اول اور ثانی دونوں داخل ہیں اور ماقبل النص والظاہر کے بیان میں صرف قسم اوّل یعنی مقصود اصلی داخل ہے تو اگر کوئی شخص اباحتِ نکاح کے لئے اللہ تبارک و تعالیٰ کے ارشاد مبارک "فانکحوا ما طاب لکم الایۃ سے تمسک کرے تو یہ استدلال بعبارۃ النص ہوگا نہ کہ الاستدلال باشارۃ النص کذا قیل۔

قولہ والاشارۃ ما ثبت الخ اور وہ حکم جو اشارۃ النص سے ثابت ہوتا ہے وہ حکم ہے جو نظم سے ثابت ہو مثل اُس حکم کے جو اوّل یعنی عبارۃ النص سے ثابت ہوتا ہے بایں طور کہ یہ دونوں نظم سے ثابت ہوتے ہیں مگر جو حکم اشارۃ النص سے ثابت ہوتا ہے اُس کے لئے کلام نہ چلائی گئی ہو۔ اس کی مثال محسوسات میں یہ ہے کہ ایک شخص کسی کی طرف قصداً دیکھے اور اِس کے ساتھ ساتھ اُس کی نظر بغیر قصد و التفات کے اُس پر بھی واقع ہوتی ہے جو اُس کے قریب دائیں بائیں ہے تو اوّل اس حکم کے بمنزلہ ہے جو عبارۃ النص کے ساتھ ثابت ہو اور ثانی بمنزلہ اُس حکم کے ہے جو اشارۃ النص کے ساتھ ثابت ہو۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اِس کی یہ مثال بیان فرمائی کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "للفقراء المہاجرین الذین الایۃ اس آیۃ میں کلام کو اِس امر کے بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے کہ فقراء مہاجرین کے لئے مالِ غنیمت میں حق ہے پس یہ آیۃ اس امر مذکور میں نص ہے اور اس کلام میں اِس امر کی طرف بھی اشارہ ہے کہ وہ اپنے اموال و اسباب مکہ مکرمہ میں چھوڑ آئے اور اُن کی جائیداد و مال و متاع پر اُن کفار کی ملکیت ہو گئی جو اُن اموال پر غالب ہو گئے۔ تو کفار کے غلبہ کے سبب مہاجرین فقیر ہو گئے ان کی ملک سے مال نکل گیا۔ کیونکہ اگر مسلمانوں کے اموال و اسباب ان کی ملک میں باقی رہتے تو ان کا فقیر ہونا ثابت نہ ہوتا اسی وجہ سے احناف کا مختار یہ ہے کہ اگر اہلِ اسلام کے اموال پر کفار غالب ہو جائیں اور وہ اموال و اسباب کو دار الحرب میں لے جائیں اور محفوظ کر لیں یا پہلے سے ہی وہ اموال دار الحرب میں ہوں تو وہ لوگ مالک ہو جائیں گے اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ مالک نہیں ہوں گے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ان کو اللہ تعالیٰ نے مجازاً فقیر فرمایا ہے۔ ہمارے احناف کی دلیل یہ ہے کہ اگر اموال مسلمانوں کی ملک میں باوجود غلبہ کفار کے باقی رہتے تو اللہ تعالیٰ مہاجرین کو فقراء نہ فرماتا کیونکہ فقیر در اصل ملک کے زوال سے ہوتا ہے نہ کہ مال کے ہاتھ سے دور ہو جانے سے باوجود ملک قائم ہونے کے، اسی لئے مسافر باوجود مال کے ہاتھ سے دور ہونے کے غنی ہے اور اس پر زکوٰۃ واجب ہے تو جب فقیر "عدم ملک" سے ہوتا ہے تو مہاجرین مذکورین کو فقراء کہنا اِس امر کی بیّن دلیل ہے کہ کفار، اُن کے اموال کے مالک ہو گئے تھے اور فقراء مہاجرین کی ملک باقی نہیں رہی تھی۔ باقی یہاں

مجاز کا قول کرنا (جیسا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں) ہمارے نزدیک اس لئے درست نہیں کہ یہاں کلام کے حقیقی معنی ممکن ہیں اور جب تک حقیقی معنی ممکن ہوں تو مجازی معنی کی طرف کلام کو پھیرنا خلاف اصل ہے۔

قولہ وھما سواء الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ عبارۃ النص اور اشارۃ النص دونوں کا مرتبہ حکم کے ثابت کرنے میں برابر ہے کیونکہ وہ حکم جو ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ثابت ہوتا ہے وہ نفس نظم کے ساتھ ثابت ہوتا ہے اور یا ان دونوں کی مساوات بایں طور ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک قطعی الدلالۃ علی المراد ہے البتہ تعارض کے وقت عبارۃ النص کو اشارۃ النص پر ترجیح دی جاتی ہے کیونکہ عبارۃ النص مقصودۃ بالسوق ہوتی ہے بخلاف اشارۃ النص کے اور اس تعارض کی مثال یہ ہے، کہ حضور پُر نور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہٖ واصحابہٖ وسلم نے عورتوں کے بارے فرمایا "انّھن ناقصات عقل ودین قلن وما نقصان عقلنا ودیننا قال "صلی اللہ علیہ وسلّم" الیس شھادۃ النساء مثل نصف شھادۃ الرجال قلن بلی قال "صلی اللہ علیہ وسلم" فذلک من نقصان عقلھا ثم قال "صلی اللہ علیہ وسلم" تقعد احدٰکن شطر دھرھا فی قعر بیتھا لا تصوم وتصلی قلن بلی قال "صلی اللہ علیہ وسلم" فذلک من نقصان دینھا۔

ترجمہ: بلاشبہ عورتیں "عقل اور دین کے اعتبار سے ناقص ہیں، عورتوں نے عرض کیا کہ ہماری عقل اور ہمارے دین کا نقصان کیا ہے تو حضور سید الانبیاء صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا عورتوں کی شہادۃ مردوں کی نصف شہادۃ کے مساوی نہیں۔ عورتوں نے جواب دیا کہ ہاں نصف کے مثل ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا یہ ان کے ناقص عقل ہونے ہی کی وجہ سے ہے پھر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کیا تم میں سے ہر ایک اپنے نصف زمانہ تک اپنے گھر کے اندر نہیں بیٹھی رہتی؟ نہ روزہ رکھتی ہے اور نہ نماز پڑھتی ہے۔ عورتوں نے جواب دیا کہ ہاں یہ بات درست ہے حضور پُر نور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا یہ ان کے ناقص دین ہونے کی وجہ سے ہے۔ تو یہ حدیث شریف اگرچہ قصداً تو اس لئے لائی گئی ہے کہ اس سے عورتوں کا ناقص دین ہونا ثابت کیا جائے مگر اس سے یہ امر بھی اشارۃً سمجھا جاتا ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ دن ہے کیونکہ "شطر" کا لفظ اصل لغت میں "نصف" کے لئے موضوع ہے۔ چنانچہ حدیث شریف کے اسی لفظ سے حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے استدلال کیا ہے کہ حیض کی اکثر مدت پندرہ دن ہے۔ لیکن یہ حدیث شریف ایک دوسری حدیث شریف کے معارض ہے کہ حضور رحمۃ للعالمین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا "اقل الحیض للجاریۃ البکر والثیب ثلثۃ ایام ولیالیھن واکثرہ عشرۃ ایام۔ ترجمہ۔ عورت، باکرہ وثیبہ کے لئے حیض کی اقل مدت تین دن اور تین راتیں ہے اور حیض کی اکثر مدت دس دن ہے۔

تو یہ حدیث شریف پہلی حدیث شریف کے معارض ہے کیونکہ یہ اس معنی یعنی حیض کی اکثر مدت دس دن ہے" میں عبارۃ النص ہے لہٰذا اس کو پہلی حدیث شریف پر ترجیح دے دی گئی جس میں "حیض کی اکثر مدت پندرہ دن" کی طرف اشارہ ہے۔

قولہ واما دلالۃ النص الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ وہ حکم جو دلالۃ النص سے ثابت ہوتا ہے وہ حکم ہے جو معنی نص سے لغۃً ثابت ہو نہ کہ اجتہاد واستنباط بالرائے سے۔ اس تعریف میں "وہ حکم جو دلالۃ النص سے ثابت ہوتا ہے" کی تقدیر سے اس تعریف پر اعتراض معروف کا جواب ہو گیا: تقریر اعتراض یہ ہے کہ "دلالۃ النص" کی تعریف "فما ثبت بمعنی النص" الخ سے صحیح نہیں کیونکہ "فما ثبت بمعنی النص" کا حمل "دلالت النص" پر جائز نہیں ہے کیونکہ "دلالۃ النص" بمعنی النص کے ساتھ ثابت نہیں ہوتی کما ھو ظاھر" بخلاف حکم کے۔ حاصل الجواب یہ ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی عبارۃ "موصوف والصفت مع حرف الجار وھو الباء" کے حذف پر محمول ہے تقدیر عبارت یہ ہے "واما الثابت بدلالۃ النص فما الخ" پس حکم کا حمل حکم پر ہو گا۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول: "بمعنی النص" سے عبارت النص اور اشارۃ النص دونوں خارج ہو گئیں کیونکہ یہ دونوں نفس نظم سے ثابت ہوتی ہیں نہ کہ معنی سے اور اسی طرح اس قید سے "المحذوف" بھی خارج ہو گیا کیونکہ یہ نفس نص سے ثابت ہوتا ہے نہ کہ معنی سے کیونکہ المحذوف کالمذکور ہوتا ہے۔ اور اس تعریف میں "معنی النص" سے معنی لغوی موضوع لہٗ مراد نہیں ہیں بلکہ معنی التزامی مراد ہیں جیسے "تأفیف" سے ایلام (تکلیف ورنج پہنچانا) مراد ہے حالانکہ "تأفیف" کے معنی موضوع لہٗ "اُفّ کہنے کے ہیں" اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "لغۃً" یہ "بمعنی النص" سے تمیز ہے اس قید سے "المقتضیٰ" خارج ہو گیا کیونکہ اس کا ثبوت عقلاً یا شرعاً ہوتا ہے اور اسی طرح اس قید سے قیاس بھی خارج ہو گیا تو اس بنا پر مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "لا استنباطًا بالرأی" یہ "لغۃً" کی تاکید ہو گی۔ اور اس قید سے اُن لوگوں کے زعم کی تردید مقصود ہے جو یہ کہتے ہیں کہ "دلالۃ النص" قیاس جلی ہے۔ اور یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ اکثر دفعہ قیاس ظنی ہوتا ہے اس کے ساتھ حدود ثابت نہیں ہوتیں بخلاف دلالۃ النص کے اور مجتہد ہی اس سے واقف ہوتا ہے۔ پس اس میں نظر واستنباط کی محتاجی ہوتی ہے بخلاف "دلالۃ النص" کے اس کو ہر وہ شخص جو اہل لسان سے ہو بغیر احتیاج ترتیب مقدمات اور نظر کے جان سکتا ہے۔ نیز منکرین قیاس بھی "دلالۃ النص" کا انکار نہیں کرتے۔

قولہ کالنھی عن التافیف الخ یہ اس حکم کی مثال ہے جو دلالۃ النص سے ثابت ہوتا ہے لیکن عبارت میں مسامحت ہے۔ اولیٰ وانسب یہ ہے کہ یوں کہتے "کحرمۃ الضرب الذی یوقف علیہ من النھی عن التافیف" کیونکہ نہی عن التافیف دلالۃ النص سے ثابت نہیں ہے۔ بلکہ حرمۃ ضرب جس کا علم نہی عن التافیف سے ہوتا ہے وہ دلالۃ النص

سے ثابت ہے۔ پس اللہ تعالیٰ کے ارشاد "ولا تقل لھما اف" ترجمہ (والدین کو اف بھی نہ کہو) کے معنی موضوع لہ صرف کلمہ "اُف" کہنے سے روکنا ہے اور یہ معنی عبارۃ النص سے ثابت ہے تو اس "النھی عن التافیف" سے ضرب و شتم اور وہ چیز جو ماں باپ کی اذیت کا سبب بنے ان تمام امور کی حرمت بغیر اجتہاد و التامل کے معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ ہر وہ شخص جو لغاتِ عرب کو جانتا ہے اگرچہ وہ مجتہد نہ ہو صرف اس قول مبارک کو سنتے ہی جان لے گا کہ ضرب منہی عنہ اور حرام ہے اور یہ معنی دلالۃ النص کے ساتھ ثابت ہے کیونکہ یہ معنی" اس کے معنی اصلی کا التزامی ہے۔ پھر مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "والثابت بدلالۃ النص مثل الثابت بالاشارۃ الخ" سے "الدلالۃ" اور "القیاس" کے درمیان فرق کو واضح کیا کہ وہ حکم جو دلالۃ النص سے ثابت ہوتا ہے اس حکم کے برابر ہے جو اشارۃ النص سے ثابت ہوتا ہے یعنی قطعی الدلالۃ ہونے میں "دلالۃ النص" اشارۃ النص کے برابر ہے یا اس امر میں مساوات ہے کہ یہ دونوں نص کی طرف مضاف ہوتے ہیں بخلاف قیاس کے کہ یہ "الرائ" کی طرف مضاف ہوتا ہے حتیٰ کہ حدود و کفارات کو دلالۃ النص سے ثابت کرنا صحیح ہے اور قیاس سے درست نہیں ہے تو یہ کتنا واضح فرق ہے ان دونوں کے درمیان۔ اور یہ اس لئے کہ دلالۃ قطعی ہے اور قیاس "جبکہ علۃ مستنبطۃ کے ساتھ ہو" ظنی ہوتا ہے اور حدود تو بطریق قطعی کے ثابت ہوتے ہیں اس لئے حدود کو اول یعنی دلالۃ سے ثابت کرنا صحیح ہے نہ کہ قیاس سے (ہاں جب قیاس علۃ منصوصہ کے ساتھ ہو تو قطعیۃ میں دلالۃ کے مساوی ہوتا ہے اور جس طرح دلالۃ سے حدود ثابت ہوتی ہیں اسی طرح اس قیاس سے بھی حدود کا اثبات ہوتا ہے)

حد کو دلالۃ النص سے ثابت کرنے کی مثال "حد الزنا بالرجم" کو حضرت ماعز رضی اللہ عنہ (جن پر یہ حد عبارۃ النص سے ثابت ہوئی تھی) کے سوا دوسرے زانی محصن پر ثابت کرنا ہے۔ حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کا قصہ یہ ہے کہ حضرت ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ماعز، حضور نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ تحقیق اس نے یعنی میں نے زنا کیا پس حضور نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اعراض فرمایا یعنی اپنا چہرہ اقدس پھیر لیا۔ پھر حضرت ماعز دوسری جانب سے حاضر ہوئے (یعنی مجلس سے غائب ہونے کے بعد) اور عرض کیا کہ تحقیق اس نے زنا کیا۔ پس حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہٖ وسلم نے اعراض فرمایا پھر وہ دوسری طرف سے حاضرِ خدمت ہوئے اور عرض کیا یا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تحقیق اس نے زنا کیا۔ پس حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے چوتھی مرتبہ اس کے سنگسار کرنے کا حکم کیا پس نکالا گیا "الحرۃ" یعنی سنگستان مدینہ کی طرف پس وہ پتھروں کے ساتھ مارا گیا یعنی سنگسار کیا گیا الخ۔ پس حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا حضرت ماعز پر رجم کا حکم اس لئے نہیں ہے کہ وہ ماعز ہے یا صحابی ہے بلکہ حضرت ماعز کو صرف اس وجہ سے رجم کیا گیا تھا کہ وہ زانی محصن تھے۔ پس دلالۃ النص سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ ہر

وہ شخص جو حالتِ احصان میں زنا کا مرتکب ہو گا اس کی سزا رجم ہے۔ تنبیہ حالتِ احصان میں زنا کی سزا کے رجم ہونے کا "ثبوت" دلالۃ النص کے علاوہ دوسری نصوص سے بطریق العبارۃ کے بھی ہے۔ بہرحال "رجم اسلامی سزا ہے" اگر اس کی تحقیق مطلوب ہو تو حضرت غزالی زمان و رازی دوران علامہ سید احمد سعید صاحب دامت برکاتہم العالیہ کاظمی شیخ الحدیث مدرسہ اسلامیہ عربیہ انوار العلوم ملتان" کے "رسالہ" "رجم اسلامی سزا ہے" کا مطالعہ کریں۔

"کفارات کو دلالۃ النص سے ثابت کرنے کی مثال کفارہ ثابت کرنا ہے اس شخص کے غیر پر جس نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں دن کو رمضان شریف کے مہینہ میں عمداً اپنی بیوی سے مجامعت کی تھی جیسا کہ بخاری شریف میں آتا ہے کہ حضرت ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ کہا اس وقت کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے تھے۔ اچانک ایک شخص حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پاس آیا۔ پس اس نے کہا یا رسول اللہ تعالیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم میں ہلاک ہو گیا۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا تجھے کیا ہوا۔ اس نے عرض کیا کہ میں نے اپنی عورت سے جماع کیا ہے درانحالیکہ میں روزہ دار تھا پس رسول اللہ تعالیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کیا پاتا ہے تو غلام کہ اس کو آزاد کرے۔ عرض کیا نہیں فرمایا حضور پُرنور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے کیا طاقت رکھتا ہے تو کہ دو مہینے کے روزے رکھے پے در پے۔ عرض کیا نہیں۔ فرمایا کہ کیا طاقت رکھتا ہے تو کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے عرض کیا نہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیٹھ جا اور ٹھہرے رہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پس اس وقت کہ ہم اسی طرح بیٹھے تھے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک تھیلا بڑا کھجوروں کا آیا فرمایا کہاں ہے پوچھنے والا اس نے عرض کیا کہ میں حاضر ہوں فرمایا یہ کھجوریں لے اور اس کو فقیروں پر صدقہ کر دے پس اس نے عرض کیا کہ کیا میں صدقہ کروں اس پر جو مجھ سے زیادہ محتاج ہو یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بخدا شہر بھر میں میرے گھر والوں سے زیادہ کوئی گھر والا فقیر نہیں۔ پس ہنسے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یہاں تک کہ ظاہر ہوئے دندان مبارک آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پھر فرمایا کھلا اس کو اپنے گھر والوں کو۔ پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا رجل مذکور کو کفارہ کا امر اس لئے نہیں ہے کہ وہ صحابی تھا یا فقیر بلکہ یہ امر اس لئے تھا کہ اس نے رمضان میں دن کو قصداً اپنی بیوی سے جماع کیا تھا تو دلالۃ النص سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر وہ شخص جو ایسے کرے گا اس پر کفارہ ہو گا۔ والامثلۃ لذلک کثیرۃ مذکورۃ فی المطولات۔

قولہ **الا عند التعارض دون الاشارۃ**۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ دلالۃ النص یہ اشارۃ النص کے برابر ہے بایں طور کہ وہ چیز جو دلالۃ النص سے ثابت ہوتی ہے اس چیز کے برابر ہے جو اشارۃ النص سے ثابت ہوتی ہے

فقد رمذكورا انقطع عن المذكور كما في قوله تعالى واسئل القرية فان السوال يتحول عن القرية الى المحذوف وهو الاهل عند التصريح به ثم الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص حتى لو حلف لا يشرب ونوى شرابا دون شراب لا تعمل نيته لان المقتضى لا عموم له خلافا للشافعي رحمه الله تعالى والتخصيص فيما يحتمل العموم وكذلك الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص لان معنى النص اذا ثبت كونه علة لا يحتمل ان يكون غير علة واما الثابت باشارة النص فيحتمل ان يكون عاما يخص لانه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة۔

ترجمہ ”المقتضی“ وہ منصوص علیہ پر اس زیادتی کو کہتے ہیں جو اس لئے ثابت ہوئی ہے کہ وہ منصوص علیہ کی صحت کے لئے بطور شرط کے ہے کیونکہ منصوص علیہ اس زیادتی سے مستغنی نہیں ہے پس اس زیادتی کی تقدیم منصوص علیہ کی تصحیح کے لئے واجب ہوئی پس بے شک خود منصوص ہی نے اس زیادتی کا اقتضاء کیا ہے اور اس کو طلب کیا ہے پس المقتضی مع اپنے حکم کے منصوص علیہ کا حکم ہوگیا اور جو حکم مقتضی النص سے ثابت ہوتا ہے وہ اس حکم کی طرح ہے جو دلالۃ النص سے ثابت ہوتا ہے مگر تعارض کے وقت دلالۃ النص کو ترجیح ہوگی اور کبھی کبھی سامع پر مقتضیٰ اور محذوف میں فرق مشکل ہو جاتا ہے اور وہ لغۃً ثابت ہے اور اس کی علامت یہ ہے کہ المقتضی کی کلام میں جب تصریح کر دی جائے تو مقتضی بالکسر متغیر نہ ہو اور محذوف کی علامت یہ ہے کہ جب اس کو کلام میں ظاہر کر دیا جائے تو کلام میں تغیر آجائے یعنی جس کی نسبت پہلے مذکور کی طرف تھی اب محذوف کو ذکر کرنے کی صورت میں اس کی طرف ہو جائے جیسے ”واسئل القریۃ“ میں لفظ ”اھل“ محذوف ہے اب اس کو ظاہر کریں اور ”واسئل اھل القریۃ“ پڑھیں تو اس وقت سوال قریہ سے پھرا اور اہل کی طرف منسوب ہوا، پھر جو چیز اقتضاء النص سے ثابت ہو وہ تخصیص کا احتمال نہیں رکھتی ہے حتی کہ اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے ”لا یشرب“ اور کسی خاص قسم کے شراب کی نیت کرے تو وہ شراب سے

لیکن جب دلالۃ النص اور اشارۃ النص میں تعارض واقع ہو تو اس وقت اشارۃ النص کو دلالۃ النص پر ترجیح دی جائیگی کیونکہ وہ حکم جو اشارۃ النص کے ساتھ ثابت ہوتا ہے وہ نظم کے ساتھ لغۃً بلاواسطہ ثابت ہوتا ہے اور جو حکم دلالۃ النص کے ساتھ ثابت ہوتا ہے وہ نص کے مدلول کے معنی لازم کے واسطہ سے ثابت ہوتا ہے۔ اشارۃ النص و دلالۃ النص میں تعارض کی مثال یہ ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَمَن قَتَلَ مُؤمِنًا خَطأً فَتَحرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤمِنَةٍ۔ یعنی جو شخص کسی مسلمان کو غلطی سے قتل کر دے تو اس پر ایک غلام یا باندی مسلمان کا آزاد کرنا واجب ہے۔ چونکہ اس آیت مبارکہ میں خاطی پر عبارۃ النص کے ذریعہ کفارہ واجب ہوا ہے حالانکہ خاطی، عامد کے مقابلہ میں ادنیٰ حیثیت رکھتا ہے۔ اس لئے عامد پر دلالۃ النص کے ذریعہ بطریق اولیٰ کفارہ واجب ہوگا کیونکہ یہ خاطی سے اعلیٰ حیثیت رکھتا ہے۔ جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے تمسک فرمایا ہے کہ عامد پر کفارہ واجب ہے۔ لیکن دوسری آیۃ مبارکہ ”ومن یقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤہ جھنم خالدا فیھا“ یعنی جو کوئی کسی مومن کو قصداً قتل کر دے تو اس کی سزا دوزخ ہے وہ اس میں ہمیشہ رہے گا“ اشارۃ النص کے ذریعہ اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ قاتل عامد پر کفارہ واجب نہیں ہے کیونکہ جزاء کافی کا نام ہے نیز جزاء سے کل جزاء مراد ہے لہٰذا یہ معلوم ہوا کہ اس کے لئے دوزخ کے سوا اور کوئی جزاء نہیں ہے۔ سوال اگر قاتل عامد کے لئے دوزخ ہی جزاء کافی و تام ہوتی تو اس پر دنیا میں دیت اور قصاص واجب نہ ہوتا۔ جواب۔ دیت اور قصاص محل کی جزاء ہے اور فعل کی جزاء خطاء کی صورت میں کفارہ ہے اور عمد کی صورت میں جہنم ہے اور اگر معترض کی بات تسلیم کر بھی لی جائے تو اس کا جواب یہ ہے کہ قصاص اور دیت دوسری نص سے ثابت ہے اور وہ یہ ہے ”وکتبنا علیھم فیھا ان النفس بالنفس والعین بالعین والانف بالانف الآیۃ“

واما المقتضى فزيادة على النص ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه لما لم يستغن عنه فوجب تقديمه لتصحيح المنصوص فقد اقتضاه النص فصار المقتضى بحكمه حكما للنص والثابت به يعدل الثابت بدلالة النص الا عند المعارضة وقد يشكل على السامع الفصل بين المقتضى والمحذوف وهو ثابت لغة واية ذلك ان ما اقتضى غيره ثبت عند صحة الاقتضاء واذا كان محذوفا

حانث ہو جائے گا جو بھی شراب ہو اس کی نیت مؤثر نہیں ہو گی کیونکہ المقتضیٰ کے لئے عموم نہیں ہے۔ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا اس میں اختلاف ہے اور تخصیص تو اس میں پائی جاتی ہے جو عموم کا احتمال رکھتا ہو اور اسی طرح جو چیز دلالۃ النص سے ثابت ہوتی ہے وہ تخصیص کا احتمال نہیں رکھتی ہے کیونکہ جب نص کے معنی کا علت ہونا ثابت ہو گیا تو وہ غیر علت ہونے کا احتمال نہیں رکھے گا اور جو چیز اشارۃ النص سے ثابت ہو وہ عموم و خصوص کا احتمال رکھتی ہے کیونکہ اشارۃ النص سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ نفس نظم یعنی لفظ سے ثابت ہوتی ہے اور عموم بھی باعتبار صیغہ اور لفظ کے ہوتا ہے۔

تقریر و تشریح

قولہ، واما المقتضیٰ فزیادۃ علی النص الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اب استدلالاتِ اربعہ میں سے قسم چہارم کا بیان شروع فرماتے ہیں۔ قبل از بیان اولاً عبارت پر ایک نظر ڈال لی جائے۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "المقتضیٰ" علی صیغۃ اسم المفعول ہے اور "الزیادۃ" مصدر بمعنی المزید ہے اور "النص" بمعنی المنصوص علیہ ہے اور "ثبت شرطاً لصحۃ المنصوص علیہ" میں "ثبت" میں ھو ضمیر مستتر "الزیادۃ" بتاویل المزید کی طرف راجع ہے اور "شرطاً" مفعول لہٗ ہے۔ اور یہ جملہ "الزیادۃ" کی صفت ہے تقدیر عبارت یہ ہے "ثبت تلک الزیادۃ لاجل ان یکون شرطاً لصحۃ المنصوص علیہ" اور "لما" یہ "شرطاً" کے متعلق ہے "لم یستغن" ای المنصوص علیہ "عنہ" ای عن المقتضیٰ "وھو المزید" اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "فوجب تقدیمہ لتصحیح المنصوص علیہ" یہ شرط محذوف کی جزاء ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہے "واذا ثبت شرطاً لصحۃ المنصوص علیہ فوجب تقدیمہ ای المقتضیٰ لتصحیح المنصوص علیہ" اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "فقد اقتضاہ النص" یہ فوجب تقدیمہ لتصحیح المنصوص" کے لئے بمنزلہ تعلیل کے ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہے "انما وجب تقدیم المقتضیٰ لاجل تصحیح المنصوص علیہ لان النص اقتضاہ ای طلبہٗ لصحتہٖ فکان من شروطہ وتقدیم الشرط ضروری" ثانیاً یہ امر ذہن نشین رہے کہ یہاں چار امور ہیں (۱) "المقتضِی" علی صیغۃ اسم الفاعل اور وہ صیانۃ الکلام عن اللغو ونحوہ، ہے (۲) "المقتضیٰ" علی صیغۃ اسم المفعول اور وہ "الزیادہ" بتاویل المزید ہے (۳) الاقتضاء اور وہ شرع شریف کا اس امر پر دلالت کرنا ہے کہ یہ دلالت بغیر زیادتی کے صحیح نہیں ہو سکتی (۴) حکم المقتضیٰ وہ چیز ہے جو اس کے ساتھ ثابت ہو" اور دوسرا قول یہ ہے۔ امر اول یعنی "المقتضِی" علی صیغۃ اسم الفاعل وہ کلام ہے جو بغیر زیادتی کے صحیح نہیں ہوتی (۲) "المقتضیٰ" علی صیغۃ اسم المفعول وہ "المزید" ہے (۳) نص کا زیادتی طلب کرنا یہ الاقتضاء ہے (۴) اور وہ چیز جو اس کے ساتھ ثابت ہو وہ حکم المقتضیٰ ہے، اب تقریر مقام یہ ہے کہ "المقتضیٰ"

وہ منصوص علیہ پر اُس زیادتی کو کہتے ہیں جو اس لئے ثابت ہوئی ہے کہ وہ منصوص علیہ کی صحت کے لئے شرط ہو جائے کیونکہ منصوص علیہ اس زیادتی سے مستغنی نہیں ہے پس جب وہ زیادتی منصوص علیہ کی صحت کے لئے بطور شرط کے ثابت ہوئی تو پس اس زیادتی کی تقدیم منصوص علیہ کی تصحیح کے لئے واجب ہوئی بایں وجہ کہ منصوص ہی نے اس زیادتی کا اقتضاء کیا ہے اور اس کو طلب کیا ہے تاکہ خود نفس منصوص علیہ کے معنی درست ہو سکیں تو یہ زیادتی منصوص علیہ کی شروط میں سے ایک شرط ہو گئی اور شرط کی مشروط پر تقدیم واجب ہوتی ہے پس اس زیادتی کی تقدیم منصوص علیہ کی تصحیح کے لئے ضروری ہوئی۔ حاصل کلام یہ ہے کہ المقتضیٰ، منصوص پر وہ زیادتی ہے جو منصوص کی تصحیح کے لئے ثابت ہوتی ہے کیونکہ اگر یہ زیادتی ثابت نہ ہو تو منصوص لغو ہو جاتا ہے پس یہ زیادتی منصوص کی صحت کے لئے شرط ہوئی کیونکہ منصوص علیہ اس زیادتی سے مستغنی نہیں ہے اور ہر وہ چیز جس سے شئی مستغنی نہیں ہے وہ چیز اُس شئی کے لئے شرط ہوتی ہے اور شرط کی مشروط پر تقدیم واجب ہے پس اسی طرح اس زیادتی کی تقدیم بھی منصوص علیہ کی تصحیح کے لئے واجب ہے اور جب نص نے خود اپنی صحت کے لئے اس زیادتی کا اقتضاء کیا ہے اور اس کو طلب کیا ہے تو یہ زیادتی "المقتضیٰ" کے اسم سے موسوم ہو گئی پس المقتضیٰ مع اپنے حکم کے منصوص علیہ کا حکم ہو گیا اور اسی کی طرف مضاف ہو گیا کیونکہ "المقتضیٰ" (علی صیغۃ اسم المفعول) کا حکم اس کے تابع ہے اور یہ یعنی "المقتضیٰ" علی صیغۃ اسم المفعول "المقتضِی" علی صیغۃ اسم الفاعل کے تابع ہے پس "المقتضیٰ" علی صیغۃ اسم المفعول، تو بنفسہٖ منصوص علیہ کی طرف مضاف ہوا اور اس کا حکم اس کے واسطے سے منصوص علیہ کی طرف مضاف ہوا۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ مثلاً ایک شخص دوسرے سے کہے "اعتق عبدک عنی بالف درھم" میری طرف سے ہزار درہم کے بدلے اپنا غلام آزاد کر دے، تو یہاں امر بالاعتاق بیع کا مقتضی ہے کیونکہ عتق ملک کے بغیر صحیح نہیں ہوتا پس یہاں تقدیر اس طرح ہو گی کہ گویا اس آمر نے یوں کہا "بع عبدک عنی بالف درھم ثم کن وکیلی بالاعتاق" یعنی گویا اس کلام سے حکم دینے والے کی مراد یہ تھی کہ اپنے غلام کو میرے ہاتھ پر ہزار درہم کے بدلے فروخت کر دے پھر میرا وکیل ہو کر اس کو آزاد کر دے، پس "بیع" ایسی زیادتی ہے جو اس لئے ثابت ہوئی ہے کہ وہ عتق کی صحت کے لئے شرط ہو جائے تو جب عتق بیع کی طرف محتاج ہوا تو اب بیع کی تقدیم عتق کی صحت کے لئے ضروری ہوئی پس بیع مع اپنے حکم یعنی ملک کے عتق کا حکم ہو گا کیونکہ وہ حکم "المقتضیٰ" کے ساتھ ثابت ہوا ہے اور "المقتضیٰ" نص کے ساتھ ثابت ہوا ہے والثابت بالثابت بالشئی ثابت بذالک الشئی۔

سوال۔ آپ پہلے بیان کر چکے ہیں کہ "المقتضیٰ" یعنی زیادۃ بمعنی مزید" یہ المنصوص علیہ کے لئے شرط ہے اور اب کہہ رہے ہو کہ المقتضیٰ مع اپنے حکم کے المنصوص علیہ کا حکم ہے حالانکہ شرط اصل متقدم ہے اور حکم فرع متاخر۔ پس یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ المقتضیٰ

شرط ہونے کے ساتھ ساتھ النص المقتضی بالکسر کے لئے حکم بھی ہو۔

الجواب: یہاں دو اعتبار ہیں "المقتضیٰ" علی صیغۃ اسم المفعول "یہ شرط اور موقوف علیہ صحتِ کلام کے اعتبار سے ہے اور فرع اور حکم اس اعتبار سے ہے کہ یہ نص کے تابع ہو کر کے ثابت ہوتا ہے۔

قولہ **والثابت به یعدل الثابت بدلالة النص** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جو حکم مقتضی النص سے ثابت ہوتا ہے وہ اس حکم کی طرح ہے قطعی ہونے میں جو دلالۃ النص سے ثابت ہوتا ہے مگر تعارض کے وقت دلالۃ النص کو ترجیح ہوگی۔ یعنی حکم قطعی کے اثبات میں دونوں مساوی ہیں البتہ جب دونوں میں تعارض ہوگا تو اس وقت دلالۃ النص کو اقتضاء النص پر ترجیح ہوگی۔ ان دونوں کے تعارض کی مثال حضور پُرنور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی یہ حدیث شریف ہے جس میں ام قیس رضی اللہ عنہا کو خطاب فرمایا گیا "اغسلیہ بالماء والصد روحکیہ ولو بضلع" رواہ ابن ماجہ والنسائی"۔ پس حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک "اغسلیہ" اپنے اقتضاء النص سے اس امر کی نشاندہی کرتا ہے کہ غسلِ نجاست پانی کے بغیر دوسری سیال چیزوں سے جائز نہیں ہے کیونکہ امر بالغسل بالماء کی صحت کا اقتضاء یہی ہے کہ پانی کے بغیر غسل جائز نہ ہو لیکن بعینہٖ یہی قول اپنی دلالۃ النص سے اس امر کی نشاندہی کرتا ہے کہ سیّال چیزوں سے مثل سرقہ کے غسل نجاست جائز ہے کیونکہ معنی نص سے جو مطلب لیا جاتا ہے وہ یہی ہے جس کو ہر شخص اہلِ لسان سے جانتا ہے یعنی ازالہ نجاست" اور یہ پانی سے بھی حاصل ہوتا ہے اور دوسری سیّال چیزوں سے بھی چنانچہ آپ کو اچھی طرح معلوم ہے کہ جو شخص نجس کپڑے کو پانی میں پھینک دیتا ہے اس سے اس میں پانی کے استعمال کرنے کا مواخذہ نہیں ہوتا کیونکہ مقصود ازالہ نجاست ہے اور وہ حاصل ہے لہٰذا دلالۃ النص کو اقتضاء النص پر ترجیح ہوگی۔

قولہ **وقد یشکل علی السامع الفصل** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول وقد یشکل الخ سے "المقتضیٰ" اور "المحذوف" کے درمیان فرق بیان کرتے ہیں بیان سے پہلے تمہیداً یہ امر مدنظر رہے کہ جمہور متقدمین "من اصحابنا وغیرھم" کے نزدیک وہ چیز جس کو تصحیح کلام کے لئے مقدر کیا جاتا ہے تین قسم ہے۔ اوّل وہ ہے جس کو صدقِ متکلم کے لئے مقدر کیا جائے جیسے حدیث شریف "رفع عن امتی الخطاء والنسیان"۔ الثانی وہ ہے جس کو صحتِ کلام کے لئے عقلاً مقدر جانا جائے جیسے "واسئل القریۃ" اور الثالث وہ ہے جس کو صحت کلام کے لئے شرعاً مقدر کیا جائے جیسے "اعتق عبدك عنی بالف درھم" اور ان تمام اقسام کو "المقتضیٰ" کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور "المقتضیٰ" کی یہ تعریف کرتے ہیں "جعل غیر المنطوق منطوقا لتصحیح المنطوق شرعاً او عقلاً او لغۃً" اور یہ تعریف اقسام ثلثہ کو شامل ہے اور اسی کی طرف متاخرین سے قاضی ابوزید مائل ہیں۔ پھر ان

متقدمین کا اس بارے اختلاف ہے کہ "المقتضیٰ" عموم کو قبول کرتا ہے یا کہ نہیں ہمارے اصحاب (احناف) تو اس کے عدمِ عموم کی طرف گئے ہیں اور الشافعیہ اس کے عموم کی طرف گئے ہیں اور متاخرین احناف سے شمس الائمۃ وفخر الاسلام و صاحب المیزان نے جب یہ دیکھا کہ "المقتضیٰ" کے بعض اقسام میں عموم ثابت ہے (وھو المقدّر لتصحیح الکلام کما فی قولہ لامرأتہٖ طلقی نفسك حیث جوزوانیۃ الثلث) تو انہوں نے کہا کہ "المقتضیٰ" وہ زیادتی ہے جو تصحیح کلام کے لئے ہو شرعاً فقط لصحۃ حکم شرعی اور اس کے ماسوا کو ایک ہی قسم قرار دیا اور اس کا نام "محذوف" اور "مضمر" رکھا اور خصوصاً اسی (یعنی محذوف ومضمر) میں ہی عموم کو جائز رکھا تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے انہی کا اتباع کرتے ہوئے "المقتضیٰ" اور المحذوف میں فرق بیان کیا۔ "المقتضیٰ" اور "المحذوف" میں تین وجوہ سے فرق ہے۔ اوّل یہ ہے کہ المحذوف لغۃً ثابت ہوتا ہے۔ اور "المقتضیٰ" شرعاً فقط یعنی "المحذوف" کو اس لئے تسلیم کیا جاتا ہے تاکہ اس سے کلام لغۃً صحیح ہو جائے اور "المقتضیٰ" کو اس لئے تسلیم کیا جاتا ہے تاکہ کلام شرعاً صحیح ہو جائے تاکہ حکم شرعی کی صحت ثابت ہو۔ دوم وجہ فرق یہ ہے کہ "المقتضیٰ" کی کلام میں جب تصریح کر دی جائے تو مقتضی بالکسر متغیّر نہ ہو جیسے کوئی کہے "ان اکلت فعبدی حرٌ" تو جب اس کلام میں خبزاً کی تصریح کر دی جائے اور یوں کہا جائے "ان اکلت خبزاً فعبدی حرٌ" تو مقتضی بالکسر (فعبدی حرٌ) میں تغیّر واقع نہیں ہوتا بلکہ مقرر ہے اور محذوف کی علامت یہ ہے کہ جب اس کو کلام میں ظاہر کر دیا جائے تو کلام میں تغیّر آ جائے یعنی جس چیز کی نسبت پہلے مذکور کی طرف تھی اب محذوف کو ذکر کرنے کی صورت میں اس کی طرف ہو جائے جیسے "واسئل القریۃ" میں لفظ "اھل" محذوف ہے اب اس کو ظاہر کریں اور "واسئل اھل القریۃ" پڑھیں تو اس وقت سوال "قریۃ" سے پھرا اور "اھل" کی طرف منسوب ہوا، اور "القریۃ" کا نصب، جر سے بدل گیا لیکن یہ دونوں قاعدے بعض صورتوں میں ٹوٹ جاتے ہیں۔ قاعدہ اولیٰ (یعنی ظہورِ "مقتضیٰ" بالفتح کے وقت مقتضی بالکسر متغیّر نہیں ہوتا) اس قول "اعتق عبدك عنی بالف درھم" سے منقوض ہے کیونکہ اگر بیع کو ظاہر کر کے یوں کہا جائے "بع عبدك عنّی ثم کن وکیلی بالاعتاق" "اپنے غلام کو میرے پاس فروخت کر اور میری طرف سے وکیل بن کر اسے آزاد کر دے" تو اس وقت کلام میں تغیّر آ جاتا ہے حالانکہ یہ مقتضی ہے کیونکہ وہ پہلے مامور کے غلام کو آزاد کرنے کا مامور تھا اور تقدیر کے بعد وہ آمر متکلم کے غلام کو آزاد کرنے کا مامور ہو جاتا ہے۔ اور دوسرا قاعدہ "یعنی ظہورِ محذوف کے وقت تغیر واقع ہوتا ہے" اس قول "فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرۃ عینا" سے منقوض ہے کیونکہ اگر قول "فضرب فانشق الحجر فانفجرت" کو ظاہر کیا جائے تو بقیہ کلام میں اس تقدیر کے بعد کوئی تغیّر واقع نہیں ہوتا حالانکہ

یہ محذوف ہے۔ بعض محققین نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے مگر وہ مطمئن نہیں کرتا کہ اس میں بڑا تکلف کیا گیا ہے۔ اسی لیے ان دونوں (المقتضیٰ اور المحذوف) میں وجہ اوّل کے ساتھ فرق درست ہے کہ المقتضیٰ شرعی اور المحذوف لغوی ہوتا ہے۔

قولہ ثم **الثابت بمقتضی النص** الخ سوم وجہ فرق یہ ہے کہ اقتضاء النص سے جو چیز ثابت ہو کہ وہ المقتضیٰ ہے وہ تخصیص کا احتمال نہیں رکھتی ہے کیونکہ تخصیص وہاں ہوتی ہے جہاں عموم ہو اور ہمارے نزدیک "المقتضیٰ" کے لئے عموم نہیں ہے اس لئے کہ عموم اور خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور "المقتضیٰ" معنی ہے لفظ نہیں ہے حتیٰ کہ اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے "لا یشرب" اور کسی خاص قسم کے شراب کی نیت کرے تو وہ شراب سے حانث ہو جائے گا جو بھی شراب ہو۔ اس کی نیت مؤثر نہیں ہوگی کیونکہ شراب اقتضاء الکلام سے مقدّر ہوا ہے اس لئے کہ شرب بغیر مشروب کے متحقق نہیں ہوتا ہے پس مشروب اقتضاءً مقدّر ہوا ہے تو حالف ہر مشروب کے شرب سے حانث ہو جائے گا جو مشروب بھی ہو۔ اور یہ بات کہ حالف ہر مشروب کے شرب سے حانث ہو جاتا ہے اس کی وجہ صرف ماہیّتِ شرب کا وجود ہے شراب کا عام ہونا نہیں اس مسئلہ میں حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے کیونکہ آپ کے نزدیک "المقتضیٰ" میں عموم و خصوص دونوں جاری ہوتے ہیں آپ کے نزدیک المقتضیٰ، المحذوف" کی طرح عام ہے اور وہ عموم و خصوص دونوں کو قبول کرتا ہے۔ اس وجہ سوم کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک "المقتضیٰ" کے لئے عموم نہیں ہے جبکہ "المحذوف" میں عموم جاری ہوتا ہے "هذا اصل کبیر مختلف بیننا و بین الشافعی یتفرع علیہ کثیر من المسائل"۔ یعنی یہ ایک بنیادی چیز ہے جو ہمارے اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے درمیان مختلف فیہ ہے اس پر بہت سارے احکام فرعیہ متفرع ہوتے ہیں اس مقام پر صاحب "النامی" فرماتے ہیں اقول ایراد هذا المثال علی مذهب من یقول ان المقتضیٰ شرعی غیر سدید لان المقتضیٰ فی هذا المثال عقلی فتامل۔ یعنی مثال مذکور کو ان لوگوں کے مذہب کے مطابق لانا جو کہتے ہیں کہ "المقتضیٰ" شرعی ہے درست نہیں ہے کیونکہ اس مثال "لا یشرب" میں "المقتضیٰ" عقلی ہے اس لئے کہ اقتضاء الشرب الشراب یہ شرع شریف سے مستفاد نہیں ہے بلکہ اس کو تو ہر شخص جانتا ہے خواہ وہ شرع شریف کو جانتا ہو یا نہ، تو صاحب "النامی" فتامّل سے اس امر کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ احسن یہ تھا کہ "المقتضیٰ" کی تعریف یوں کرتے "المقتضیٰ" زیادۃ علی النص ثبت ضرورۃ صحۃ الکلام شرعًا او عقلًا لا لغۃ" اور "المحذوف" کی تعریف یہ کرتے "المحذوف ما یکون لغویًا"۔ بعض لوگوں نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ اگر یہاں "المقتضیٰ" عقلی ہے تو اس کی بناء پر کوئی قدح نہیں ہے کیونکہ عقل بھی تو حجج شرعیہ سے ایک حجت ہے۔ پس جو عقلی ہو وہ شرعی بھی ہو لہٰذا اس مثال کا ایراد سدید ہے فتامّل۔

قولہ و **کذلك الثابت بدلالة النص** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے جب المقتضیٰ اور المحذوف کے درمیان فرق بیان کیا کہ المحذوف تو عموم و خصوص کا احتمال رکھتا ہے اور "المقتضیٰ" میں عموم و خصوص جاری نہیں ہوتا ہے تو اس کے بعد تتمیم فائدہ کے لئے "دلالۃ النص" کا ذکر فرمایا کہ وہ چیز جو دلالۃ النص سے ثابت ہوتی ہے وہ تخصیص کا احتمال نہیں رکھتی جس طرح کہ المقتضیٰ تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا۔ کیونکہ عموم و خصوص الفاظ کے عوارض سے ہیں اور یہ معنیٰ یعنی جو چیز کہ دلالۃ النص سے ثابت ہوتی ہے وہ موضوع لہ کے لئے لازم ہے لفظ کے لئے نہیں۔ اور اس لئے بھی کہ جب معنی النص کا علّت ہونا ثابت ہو گیا تو وہ غیر علّت ہونے کا احتمال نہیں رکھے گا۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ معنی النص یعنی وہ معنی جو نص سے بطریق دلالۃ کے مستفاد ہو جیسے "الایذاء" کا اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک "ولا تقل لھما اُفٍّ الایۃ" میں جب حرمۃ التافیف المنھی عنہ کے لئے علّت ہونا ثابت ہو گیا (والمعنی شئ واحد لا یتعدد بتعدد المحال) اب اگر ہم تخصیص کا قول کریں بایں طور کہ ایذاء مثلاً ایک صورت میں موجود ہے اور اس پر حکم یعنی حرمت مترتب نہیں ہوتی تو لازم آئے گا کہ وہ ایذاء علّت نہ ہو حالانکہ وہ علّت تھی اور یہ تو محال ہے اور یہی معنی ہے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "اذا ثبت کونہ علۃ الخ" کا۔ بلکہ جہاں علّت یعنی ایذاء پائی جائے گی وہاں حکم یعنی حرمت بھی پائی جائے گی اور قوم کے نزدیک اس کو تعمیم نہیں کہتے۔

قولہ و امّا **الثابت باشارة النص فیحتمل** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جو چیز اشارۃ النص سے ثابت ہو وہ عموم و خصوص کا احتمال رکھتی ہے کیونکہ اشارۃ النص سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ نفس نظم (یعنی لفظ) سے ثابت ہوتی ہے اور عموم بھی باعتبار صیغہ اور لفظ کے ہوتا ہے یعنی اشارۃ النص سے جو چیز ثابت ہوتی ہے اس کے لئے ایسا ہی عموم ہے جیسا کہ اس چیز کے لئے جو عبارۃ النص سے ثابت ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک صیغۂ کلام سے ثابت ہے لہٰذا دونوں عموم و خصوص کا احتمال رکھتی ہیں چنانچہ الاشارۃ المخصوص البعض کی مثال اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے "ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل اللہ اموات بل احیاء ولکن لا تشعرون" اور جو خدا کی راہ میں مارے جائیں انہیں مردہ نہ کہو بلکہ وہ زندہ ہیں ہاں تمہیں خبر نہیں" اس کلام کو شہدائے کرام کی بلندیٔ درجات کے لئے قصدًا لایا گیا ہے لیکن اس سے اس جانب بھی اشارۃ سمجھا جاتا ہے کہ شہداء پر نماز جنازہ نہ پڑھی جائے کیونکہ وہ زندہ ہیں اور زندہ شخص پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جاتی (جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول ہے) پھر اس سے حضرت سیدنا حمزہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ خاص کر لئے گئے کہ ان پر ستّر بار نماز جنازہ پڑھی گئی یہ تمام باتیں حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کی روایت کے مطابق ہیں۔ اور ہمارے (احناف) کے نزدیک الاشارۃ المخصوص البعض

کی مثال وہی قول ہے جو اللہ تعالیٰ کے عام قول "وعلی المولود لہ الایۃ سے خاص کرلیا گیا ہے یعنی "باپ کا اپنے بیٹے کی لونڈی سے وطی کرنا" چنانچہ قاعدہ کے مطابق باپ کے لئے اس وقت تک وطی جائز نہیں ہے جب تک کہ اس پر اس لونڈی کی قیمت واجب نہ ہوجائے۔

فصل وَمِنَ النَّاسِ مَنْ عَمِلَ فِي النُّصُوصِ بِوُجُوهٍ أُخَرَ هِيَ فَاسِدَةٌ عِنْدَنَا مِنْهَا مَا قَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّ التَّنْصِيصَ عَلَى الشَّيْءِ بِاسْمِهِ الْعَلَمِ يُوجِبُ التَّخْصِيصَ وَنَفْيَ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ وَهٰذَا فَاسِدٌ لِأَنَّ النَّصَّ لَمْ يَتَنَاوَلْهُ فَكَيْفَ يُوجِبُ الْحُكْمَ فِيهِ نَفْيًا أَوْ إِثْبَاتًا وَمِنْهَا مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَى إِنَّ الْحُكْمَ مَتَى عُلِّقَ بِشَرْطٍ أَوْ أُضِيفَ إِلَى مُسَمًّى بِوَصْفٍ خَاصٍّ أَوْجَبَ نَفْيَ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِ الشَّرْطِ أَوِ الْوَصْفِ وَلِهٰذَا لَمْ يُجَوِّزْ نِكَاحَ الْأَمَةِ عِنْدَ فَوَاتِ الشَّرْطِ أَوِ الْوَصْفِ الْمَذْكُورَيْنِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ وَحَاصِلُهُ أَنَّهُ أَلْحَقَ الْوَصْفَ بِالشَّرْطِ وَاعْتَبَرَ التَّعْلِيقَ بِالشَّرْطِ عَامِلًا فِي مَنْعِ الْحُكْمِ دُونَ السَّبَبِ وَلِذٰلِكَ أَبْطَلَ تَعْلِيقَ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ بِالْمِلْكِ وَجَوَّزَ التَّكْفِيرَ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ لِأَنَّ الْوُجُوبَ حَاصِلٌ بِالسَّبَبِ عَلَى أَصْلِهِ وَوُجُوبُ الْأَدَاءِ مُتَرَاخٍ عَنْهُ بِالشَّرْطِ وَالْمَالِيُّ يَحْتَمِلُ الْفَصْلَ بَيْنَ وُجُوبِهِ وَوُجُوبِ أَدَائِهِ أَمَّا الْبَدَنِيُّ فَلَا يَحْتَمِلُ الْفَصْلَ فَلَمَّا تَأَخَّرَ الْأَدَاءُ لَمْ يَبْقَ الْوُجُوبُ۔

ترجمہ۔ اور بعض علماء وجوہ مذکورہ (یعنی العبارۃ والاشارۃ والدلالۃ والاقتضاء) کے علاوہ نصوص میں دوسرے وجوہ سے بھی تمسک اور استدلال کرتے ہیں اور یہ وجوہ ہمارے نزدیک فاسدہ ہیں ان وجوہ فاسدہ میں سے پہلی وجہ یہ ہے کہ بعض ائمہ نے کہا ہے کہ شیٔ کو اس کے "اسم علم" کے ساتھ صراحت سے بیان کرنا تخصیص کو واجب کرتا ہے اور اس کے ماسوا سے حکم کی نفی کرتا ہے اور یہ فاسد ہے کیونکہ نص یہ مسکوت عنہ کو شامل نہیں ہے تو یہ مسکوت عنہ میں نفی یا اثبات کا حکم کس طرح واجب کرسکتی ہے اور وجوہ فاسدہ میں سے ایک وجہ جس کے حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ قائل ہوئے ہیں یہ ہے کہ حکم جب کسی شرط سے معلق ہو یا یہ حکم کسی ایسی ذات کی طرف مضاف ہو جو کسی وصف خاص کے ساتھ موصوف ہو تو تعلیق بالشرط "شرط کی موجودگی میں حکم کا موجب ہے اور (ر) شرط کے منتفی ہونے کے وقت حکم کی نفی کا موجب ہے اور (وصف کی موجودگی میں حکم کا موجب ہے) وصف کے منتفی ہونے کے وقت حکم کی نفی کا موجب ہے اسی لئے آپ نے "الامۃ" کے ساتھ نکاح کو جائز قرار نہیں دیا جس وقت کہ شرط یا وصف منتفی ہوں جن دونوں کا ذکر اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک میں ہے "ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنٰت المؤمنٰت فمن ما ملکت ایمانکم من فتیٰتکم المؤمنٰت" اور اس کا حاصل یہ ہے کہ انہوں نے وصف کو شرط کے ساتھ ملحق کردیا ہے اور آپ نے تعلیق بالشرط کو منع حکم میں عامل اعتبار کیا ہے سبب میں نہیں اور اسی لئے انہوں نے طلاق اور عتاق کو ملک کے ساتھ معلق کرنے کو باطل قرار دیا ہے اور انہوں نے حانث ہونے سے پہلے تکفیر بالمال کو جائز قرار دیا ہے کیونکہ کفارے کا وجوب آپ کے قاعدہ پر سبب کے ساتھ حاصل ہے اور وجوب ادار کفارہ شرط کی وجہ سے سبب سے متراخی ہے اور واجب مالی میں نفس وجوب، وجوب ادار سے جدا ہوتا ہے لیکن واجب بدنی فصل کا احتمال نہیں رکھتا ہے پس جب وجوب ادا، متاخر ہوا تو وجوب ہی باقی نہ رہا۔

تقریر و تشریح قولہ فصل ومن الناس من عمل فی النصوص الخ

مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول ومن الناس الخ میں واؤ حرف عطف ہے اولیٰ یہ ہے کہ اس کا عطف مقدر پر ہو تقدیر عبارت یہ ہے۔ "ومن العلماء (ای المجتہدین) من یعمل بالوجوہ الصحیحۃ المذکورۃ سابقًا ومن الناس من عمل فی النصوص (ای استدل بہا) بوجوہ اُخری غیر ما ذکرنا ھی فاسدۃ عندنا" یعنی جب ہمارے علماء حضرت امام اعظم ابوحنیفہ اور آپ کے اصحاب رحمہم اللہ تعالیٰ کے تمسکات اور استدلالات چار (یعنی العبارۃ

والاشارۃ والدلالۃ والاقتضاء) میں منحصر ہیں اور اِن کے سوا اور دوسرے علماء جیسے حضرت امام شافعی اور آپ کے اصحاب رحمہم اللہ تعالیٰ ان وجوہ کے علاوہ دوسرے وجوہ سے بھی تمسک اور استدلال کرتے تھے تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ ان استدلالاتِ اربعہ کے بعد ہی اُن وجوہ اُخریٰ کی تحقیق اور ان کے فساد کو بیان کرنے کے لئے ایک مستقل فصل لائے اور فرمایا فصلٌ الخ وجوہ فاسدہ کے بیان سے پہلے بصیرت کے لئے یہ امر پیش نظر رہے کہ جمہور اصحاب شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ نے لفظ کے مدلول کی منطوق اور مفہوم کی طرف تقسیم کی ہے اور کہا ہے کہ منطوق وہ چیز ہے جس پر لفظ محلِ نطق میں دلالت کرے یعنی منطوق وہ ہے جو صریح لفظ اور ظاہر لفظ سے سمجھا جائے اور یہ اُس کو شامل ہوتا ہے جس کا نام ہم العبارۃ اور الاشارۃ اور الاقتضاء رکھتے ہیں۔ اور المفہوم وہ ہے جس پر لفظ دلالت کرے لافی محلِ نطق یعنی مفہوم وہ ہے جو صریح لفظ سے نہ سمجھا جائے۔ پھر اس کے نزدیک "مفہوم" دو قسم ہے (۱) مفہوم موافقت (۲) مفہوم مخالفت۔ مفہوم موافقت یہ ہے کہ لفظ سے مسکوت عنہ کا حال منطوق کے موافق معلوم ہو (اور یہ وہ ہے جس کا نام ہم نے دلالۃ النص رکھا ہے) اور مفہوم مخالفت[سے] یہ ہے کہ لفظ سے مسکوت عنہ کا حال منطوق کے حال کے خلاف معلوم ہو پھر مفہوم مخالف کی کئی اقسام ہیں اس لئے کہ یہ مفہوم اگر "اسم علم" سے مفہوم ہو تو اس کو "مفہوم اللقب" سے موسوم کیا جاتا ہے اور اگر شرط یا وصف سے مفہوم ہو تو اسے "مفہوم شرط" یا "مفہوم وصف" کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور مفہوم کی یہ اقسام ہمارے نزدیک فاسدہ ہیں ان کے ساتھ استدلال درست نہیں ہے جیسا کہ اس کا بیان عنقریب آرہا ہے۔

قولہٗ منہا ما قال بعضہم الخ وجوہ فاسدہ میں سے پہلی وجہ یہ ہے کہ بعض ائمہ جیسے ابوبکر الدقاق و ابو حامد اور بعض الحنابلہ والاشعریۃ نے کہا ہے کہ شئی کو اُس کے "اسم علم" کے ساتھ صراحت سے بیان کرنا تخصیص کو واجب کرتا ہے اور اس کے ماعدا سے حکم کی نفی کرتا ہے۔ اور اس کو "مفہوم لقب" کے اسم سے موسوم کرتے ہیں کما عرفت اور یہاں علم سے مراد وہ اسم ہے جو صفت نہ ہو خواہ وہ اسم جنس ہو جیسے "الماء" حدیث الغسل" میں یا علم ہو جیسے "زید" حاصل کلام یہ ہے کہ ان حضرات کے نزدیک

[سے] قولہ مفہوم مخالفۃ۔ اِس مقام پر اِس امر کو نظر انداز نہ کرنا چاہیئے کہ مفہوم مخالف کے قائلین نے مفہوم مخالف میں چند شرطیں لگائی ہیں۔ [۱] مسکوت عنہ کا منطوق سے اولیٰ ہونا یا اس کا مساوی ہونا ظاہر نہ ہو [۲] کلام عادت کے موقع پر نہ لائی گئی ہو [۳] کلام کسی سوال کے جواب میں نہ لائی گئی ہو [۴] کلام کسی حادثہ کے رونما ہونے پر نہ لائی گئی ہو [۵] اور نہ کشف یا مدح یا ذم کے لئے ہو اور نہ کسی دوسرے فائدے کے لئے ہو تو ان شرائط مذکورہ کے پائے جانے کے وقت اسکے ماعدا کی نفی متعین ہوگی۔ خذ ہذا

"علم" پر حکم کرنا اِس امر پر دلالت کرتا ہے کہ وہ حکم اس کے غیر سے منفی ہے جیسے حضور پر نور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک "انما الماء من الماء" اس میں پہلے "الماء" سے مراد غُسل اور دوسرے "الماء" سے مراد مَنی ہے (یعنی منی نکلنے سے غسل کرنا واجب ہوجاتا ہے) اور جب حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے "الماء" کے ساتھ صراحت فرمادی اور "الماء" علم ہے تو اس سے انصار رضی اللہ عنہم نے یہ سمجھا کہ اکسال (بے انزال جماع کرنے) کی صورت میں غسل کرنا واجب نہیں ہے کیونکہ مَنی خارج نہیں ہوئی ہے (اکسال کا معنی ہے انزال سے پہلے ذکر کو باہر نکالنا) اور یہ حضرات اہلِ لسان تھے اور عربی زبان کے رازدان تھے اگر تخصیص علی الشیٔ اِس کے ماعدا سے حکم کی نفی پر دلالت نہ کرتی تو یقیناً یہ حضرات اِس حدیث شریف سے یہ مطلب نہ سمجھتے۔ اور ہمارے (احناف) کے نزدیک یہ قول مذکور فاسد ہے کیونکہ نص یہ مسکوت عنہ کو شامل نہیں ہے تو یہ مسکوت عنہ میں نفی یا اثبات کا حکم کس طرح واجب کر سکتی ہے یعنی جب نص مسکوت عنہ کو شامل ہی نہیں ہے تو اس میں نفی یا اثبات کے لحاظ سے حکم کو کس طرح ثابت کر سکتی ہے چنانچہ آپ جب کہتے ہیں "جائنی زید" میرے پاس زید آیا، تو یہ کلام زید کے غیر جیسے عمر کو شامل نہیں ہے تو یہ کلام عمر کے آنے یا نہ آنے پر دلالت نہیں کرتی۔ پس تخصیص کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ مجتہدین کرام اِس میں غور و فکر کریں پھر اس مقام پر قیاس کرتے ہوئے دوسرے مواقع میں اِس حکم کو ثابت کریں اور اجتہاد کے بلند مرتبہ پر فائز ہوں۔ اور انصار رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا استدلال حرف استغراق سے ہے یعنی حضرات انصار رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ارشاد "الماء من الماء" سے اس امر پر "کہ اکسال کی صورت میں غسل واجب نہیں ہوتا"، استدلال کیا ہے وہ "الماء" کے الف لام کی وجہ سے ہے جو عہد کے موجود نہ ہونے کی صورت میں استغراق کے لئے آتا ہے اِس صورت پر یہ معنی ہوگا "کہ غسل کے تمام افراد منی سے ہوں گے" اور جب منی نہیں تو غسل کا وجوب بھی نہیں، تو یہ بات نہیں ہے کہ حضرات انصار رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے حکم مذکور کو "التخصیص علی شئی یدل علی النفی ماعداہ" کے ذریعہ معلوم کیا۔ ہم کہتے ہیں کہ مرد و عورت کی شرمگاہوں کا آپس میں ملنا خواہ انزال نہ بھی ہو غسل کو واجب کرتا ہے اس کی دلیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے کہ جب مرد و عورت کی شرمگاہیں آپس میں مل جائیں اور حشفہ (مرد کے ذکر کا اگلا حصہ عورت کی) شرمگاہ میں داخل ہوجائے تو غسل ضروری ہوگا خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ عضو مخصوص کا داخل ہونا ہی انزال کا سبب ہوتا ہے اور عضو مخصوص چونکہ نظر سے پوشیدہ ہوجاتا ہے اور بعض اوقات قلّت منی کی وجہ سے خود مرد کو یا عورت کو انزال کا علم ہی نہیں ہوتا۔ اس لئے یہاں منی کا ثبوت دلالۃً ہوگا بایں طور کہ اُس کی دلیل (التقاء الختانین) کو ہی اُس (انزال منی) کا قائم مقام قرار دیا گیا ہے جیسے سفر کو مشقت کے

قائم مقام کیا گیا ہے تو بہر حال غسل کے تمام افراد منی سے ہوئے۔

قولہ ومنہا ماقال الشافعی الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "ومنہا ماقال الشافعی الخ" میں لفظ "ما" موصوفہ ہے اس سے مراد وجہ ہے اور ربط کے لئے عائد محذوف ہے تقدیر عبارت یہ ہے ومنہا (ای من تلک الوجوہ) ما (ای وجہ) قال الشافعی بہٖ ان الحکم الخ یعنی وجوہ فاسدہ میں سے ایک وجہ جس کے حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ قائل ہوئے ہیں یہ ہے کہ حکم جب کسی شرط سے معلق ہو (جیسا کہ مفہوم شرط میں ہوتا ہے) یا یہ حکم کسی ایسی ذات کی طرف مضاف ہو جو کسی وصف خاص کے ساتھ موصوف ہو (جیسا کہ مفہوم وصف میں ہوتا ہے) بایں طور کہ ایک اسم عام ہے لیکن اس کو ایک ایسی وصف کے ساتھ مقید کر دیا گیا ہے جو وصف اس اسم عام کے بعض افراد کے ساتھ خاص ہے کل افراد کے ساتھ نہیں جیسے حضور پُر نور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اس ارشاد مبارک "فی الغنم السائمۃ زکوٰۃ" میں "الغنم" اسم عام ہے کہ سائمہ، غیر سائمہ سب کو شامل ہے اور اس کو وصف سَوم کے ساتھ مقید کیا گیا ہے جو کہ الغنم کے بعض افراد کے ساتھ مختص ہے۔ کل افراد کے ساتھ نہیں (بخلاف اللہ تبارک وتعالیٰ کے اس ارشاد مبارک "یحکم بہا النبیّون الذین اسلموا" کے کہ یہاں النبیّون کو ایک ایسی وصف یعنی اسلام کے ساتھ مقید کیا گیا ہے جو تمام انبیاء کے ساتھ مختص ہے نہ کہ بعض کے ساتھ۔ اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک "فی کل ذات کبد رطبۃ اجر" میں بھی کل ذات یعنی کل حیوان کو ایسی وصف (کبد رطبۃ) کے ساتھ مقید کیا گیا ہے جو تمام حیوانات کو عام ہے۔ بعض حیوانات کے ساتھ خاص نہیں کیونکہ وصف رطوبت کبد جمیع حیوانات کے ساتھ مختص ہے نہ کہ بعض کے ساتھ) تو حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک "تعلیق بالشرط" شرط کی موجودگی میں حکم کا موجب ہے اور شرط کے منتفی ہونے کے وقت حکم کی نفی کا موجب ہے۔ اور "اضافت" وصف کی موجودگی میں حکم کا موجب ہے اور وصف کے منتفی ہونے کے وقت حکم کی نفی کا موجب ہے اسی لئے حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے "الامۃ" کے ساتھ نکاح کو جائز قرار نہیں دیا جس وقت کہ شرط یا وصف منتفی ہوں جن دونوں کا ذکر اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک میں ہے "ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنٰت المؤمنٰت فمما ملکت ایمانکم من فتیٰتکم المؤمنٰت" اللہ تبارک وتعالیٰ نے نکاح اماء کے حکم کو "عدم طول حرّۃ" کی شرط کے ساتھ معلق فرمایا ہے اور پھر الامۃ کو وصف ایمان کے ساتھ مقید فرمایا تو "مفہوم شرط" اور "مفہوم وصف" کی بنا پر نکاح حرّہ پر قدرت رکھتے ہوئے "امۃ" سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے (اس لئے کہ شرط عدم طول حرّہ مفقود ہے) نیز امۃ کتابیۃ کے ساتھ بھی کسی مسلمان مرد کا نکاح درست نہیں ہے (اس لئے کہ یہاں وصف ایمان مفقود ہے) مگر ہمارے احناف کے نزدیک

دونوں امر جائز ہیں "امۃ کتابیۃ" کے ساتھ بھی نکاح جائز ہے اور امۃ مؤمنۃ کے ساتھ بھی خواہ "حرّہ" سے نکاح کرنے کی قدرت ہو یا نہ ہو۔ اس مقام پر بصیرت کے لئے دو امور قابل ذکر ہیں۔ اوّلاً یہ امر مدِّ نظر رہے کہ شرط عرف عام میں اس چیز کو کہتے ہیں جس پر شیئ کا وجود موقوف ہو پس یہ شرط اور علّت دونوں کو شامل ہے۔ اور حکماء و متکلمین کے نزدیک شرط اس چیز کو کہتے ہیں جس پر شیئ موقوف ہو اور وہ چیز اس شیئ میں نہ تو داخل ہو اور نہ اس میں مؤثر ہو۔ اور اصطلاح نحاۃ میں شرط اس چیز کو کہتے ہیں جس پر ادوات شرط (جو کہ شیئ اوّل کے سبب خواہ ذہناً سبب ہو یا خارجاً اور ثانی کے مسبب ہونے پر دال ہوتے ہیں) میں سے کوئی اداۃ شرط داخل ہو برابر ہے کہ "وہ شرط" "جزا" کے لئے علّت ہو (جیسے ان کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود) یا "شرط" "جزا" کا معلول ہو جیسے ان کان النہار موجوداً فالشمس طالعۃ یا "شرط" "وجزا" دونوں کسی تیسری چیز کے معلول ہوں جیسے ان کان النہار موجوداً فالارض مضیئۃ، تو یہاں وجود نہار اور ضیاء ارض دونوں طلوع شمس کے معلول ہیں) تو یہاں محلِ نزاع شرط نحوی ہے یعنی شرط سے مراد وہ چیز ہے جس پر کلم مجازات میں سے کوئی کلمہ مثلاً اِنْ وغیرہ کے داخل ہو جیسے "ان دخلت الدار فانت طالق" میں دخول دار، وقوع طلاق کے لئے شرط ہے کیونکہ دخول دار کلمہ شرط "اِن" کا مدخول ہے اور ثانیاً یہ کہ وصف دو قسم ہے "وصف نحوی" اور "وصف عرفی"، وصف نحوی اس تابع کو کہتے ہیں جو ایسے معنی پر دلالت کرے جو متبوع میں ہو اور وہ موصوف سے مؤخر ہو جیسے "فی الغنم السائمۃ زکوٰۃ" میں السائمۃ۔ پس یہ "فی سائمۃ الغنم زکوٰۃ" کو شامل نہیں ہے اور وصف عرفی اس چیز کو کہتے ہیں جو ذات میں بطور قید کے ہو خواہ وہ نعت نحوی ہو جیسے "فی الغنم السائمۃ زکوٰۃ" یا نہ جیسے "فی سائمۃ الغنم زکوٰۃ" اور یہاں وصف سے مراد وصف عرفی عام ہے۔

قولہ وحاصلہ انہ الحق الوصف بالشرط۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول "وحاصلہ انہ الحق الوصف بالشرط" سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ جب شرط سے مراد شرط نحوی ہے اور وصف سے مراد وصف عرفی تو پھر ان دونوں کا اندراج ایک "منہا" کے تحت کیوں کیا ہے بلکہ (ان دونوں میں تباین کی وجہ سے، چاہیے یہ تھا کہ ان دونوں کو علیحدہ علیحدہ ذکر کرتے۔ الجواب: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کا اندراج ایک "منہا" کے تحت اس لئے کیا ہے کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ جو کہ مفہوم شرط و مفہوم وصف کے قائل ہیں انہوں نے وصف کو شرط کے ساتھ ملحق کیا ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول کا خلاصہ دو امر ہیں ایک امر تو یہ ہے کہ انہوں نے وصف کو شرط کے ساتھ ملحق کر دیا ہے بایں مناسبت کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اپنی موجودگی میں حکم کا موجب ہے اور

عدم موجودگی میں حکم کا موجب نہیں ہے۔ یہ امر آپ سے مخفی نہیں ہے کہ جو شخص اپنی بیوی سے "انتِ طالق راکبۃً" (تجھے طلاق ہو درانحالیکہ تو سوار ہو) کہے تو گویا اُس نے یوں کہا "انت طالق ان کنت راکبۃً" (تجھے طلاق ہے اگر تو سوار ہو) تو جس طرح شرط کی صورت میں طلاق، رکوب پر موقوف ہے اسی طرح وصف کی صورت میں بھی طلاق - رکوب پر موقوف ہے تو جب دونوں صورتوں میں طلاق رکوب کے بغیر نہیں پائی جاتی تو وصف کو شرط کے ساتھ ملحق کر دیا - چونکہ ملحق کے حکم کی معرفت کے لئے ملحق بہ کے حکم کی معرفت ضروری ہوتی ہے اِس لئے پہلے ملحق بہ یعنی شرط کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا " واعتبر التعلیق الخ"

قولہ واعتبر التعلیق الخ - مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول " واعتبر التعلیق الخ" سے دوسرے امر کا ذکر کرتے ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے التعلیق بالشرط کو منعِ حکم میں عامل اعتبار کیا ہے منعِ سبب میں نہیں - اور ہمارے نزدیک التعلیق بالشرط منعِ سبب میں عامل ہے - اِس کی توضیح یہ ہے کہ مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی کو کہے " ان دخلت الدار فانت طالق" تو اس کے اس قول میں تین چیزیں ہیں " (۱) انت طالق" کے الفاظ سبب ہے (۲) "وقوعِ طلاق" حکم ہے (۳) تعلیق بالشرط "ای دخول فی الدار" ہے - ہمارا اور امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا اِس امر میں تو اتفاق ہے کہ تعلیق بالشرط منع میں مؤثر ہے لیکن اِس امر میں اختلاف ہو گیا کہ "تعلیق بالشرط" منعِ حکم میں مؤثر ہے یا کہ منعِ سبب میں - امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ تعلیق بالشرط منعِ حکم میں مؤثر ہے بایں طور کہ یہ وجودِ شرط کے زمانہ تک حکم کے ثبوت کو روک دیتی ہے اور سبب کے انعقاد کو نہیں روکتی پس "سبب" ای "انت طالق" کے الفاظ" فی الحال تلفظ کے اعتبار سے حسّاً موجود ہے جس کا انکار نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اس کا انکار امرِ بدیہی کا انکار ہے - اور یہ سبب موجب للحکم ہے (یہاں یہ وہم نہ کیا جائے کہ جب سبب حسّاً موجود ہے اور موجبِ للحکم ہے اور معدوم نہیں ہے تو پھر حکم کے لئے فی الحال مفید کیوں نہیں، اس لئے کہ تعلیق نے وجودِ شرط کے زمانہ تک حکم کو روک رکھا ہے تو عدمِ حکم، عدمِ شرط کی طرف مضاف ہوگا تو عدمِ حکم، عدمِ شرط کی وجہ سے عدم شرعی ہوگا اور اِس کا تعدیہ غیر کی طرف صحیح ہوگا - عدم اصلی نہ ہوگا - تو ان کے نزدیک شرط کے منتفی ہونے سے حکم بداہۃً منتفی ہوگا - اور یہ تعلیق حسی کی نظیر ہوگی جیسے قندیل کو رسی کے ساتھ معلق کرنا - یہاں قندیل کا ثقل سبب ہے اور سقوط حکم ہے تو قندیل کا رسی کے ذریعہ لٹکانا قندیل کے ثقل کو زائل نہیں کرتا بلکہ قندیل کے سقوط یعنی قندیل کے گرنے کو زائل کرتا ہے تو "ان دخلتِ الدار فانت طالق" میں بھی تعلیق بالشرط "سبب" یعنی "انت طالق" کو نہیں روکتی ان الفاظ کا تو تلفظ ہو چکا اِس کی تردید نہیں ہو سکتی - ہاں تعلیق نے وجودِ شرط کے زمانہ تک "حکم" یعنی وقوعِ طلاق کو روک دیا ہے - اور ہمارے نزدیک تعلیق، سبب کے انعقاد میں مؤثر ہے یعنی سبب کے انعقاد کے لئے مانع

ہے پس سبب فی الحال موجود موجب للحکم نہیں ہوگا بلکہ وجودِ شرط کے زمانہ تک یہ سبب یعنی انت طالق کے الفاظ روکے رہیں گے (گو اُس نے حسّاً ذکر کر ہی دیئے ہیں) اور جب شرط پائی جائے گی تو اب ہم کہیں گے کہ اَب حقیقۃً اور واقع میں "انتِ طالق" کہہ رہا ہے اور وقوعِ طلاق بھی پایا جائے گا - تو ہمارے نزدیک عدم حکم، عدم اصلی ہے -

قولہ وکذلک ابطل الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قاعدہ مذکورہ پر تفریع ذکر کرتے ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک چونکہ تعلیق منعِ حکم میں مؤثر ہے منعِ سبب میں مؤثر نہیں ہے اس لئے انہوں نے طلاق اور عتاق کو ملک کے ساتھ معلق کرنے کو باطل قرار دیا ہے پس جب کوئی شخص اجنبیہ عورت سے کہے "ان تزوجتکِ فانت طالق" یا یوں کہے "ان تزوجت امرأۃً فھی طالق" یا یوں کہے "کلما تزوجت امرأۃً فھی طالق" یا کسی کے غلام کو کہے "ان ملکتک فانت حرٌ" یا کہے "ان اشتریت عبداً فھو حرٌ"، تو امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ کلام باطل ہے حتی کہ نکاح کے بعد طلاق واقع نہیں ہوگی اور ملک کے بعد عتاق واقع نہیں ہوگا - اس کی وجہ یہ ہے کہ تعلیق کے وقت سبب یعنی "فانت طالق" اور "فھی طالق" اور "فانت حرٌ" و "فھو حرٌ" پایا گیا ہے تو اِس سبب کے انعقاد کے لئے محل میں ملک کا ہونا ضروری ہے اور محل تو ملک سے خالی ہے تو محل کے ملک سے خالی ہونے کی وجہ سے سبب محل کے ساتھ متصل و ملاقی نہ ہوا لہذا یہ کلام لغو و باطل ہو گئی اور یہ مسئلہ اسی طرح ہو گیا جس طرح کوئی شخص اجنبیہ عورت سے کہے "ان دخلت الدار فانت طالق"، تو یہ کلام بالاتفاق باطل ہے -

قولہ وجوّز التکفیر الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قاعدہ مذکورہ پر دوسری تفریع ذکر کرتے ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے حانث ہونے سے پہلے تکفیر بالمال کو جائز قرار دیا ہے یعنی جب کوئی شخص یوں قسم کھائے "واللّٰہ لا افعل کذا" کہ اللہ تعالیٰ کی قسم میں ایسا نہیں کروں گا" اس کے بعد وہ قسم نہ توڑے اور مال سے کفارہ ادا کر دے - بایں طور کہ وہ "رقبہ" آزاد کر دے یا دس مسکینوں کو کھانا کھلائے یا دس مسکینوں کو کپڑے پہنائے تو امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس شخص کا مال سے کفارہ ادا کرنا صحیح ہوگا اور حانث ہو جانے کے بعد اِس کفارے کا اعتبار کیا جائے گا - اس کی وجہ یہ ہے کہ کفارے کا وجوب سبب کے ساتھ حاصل ہے اور سبب وہ "یمین" ہے کیونکہ آپ کے نزدیک "یمین" کفارے کا سبب ہے - کیونکہ کفارہ "یمین" کی طرف مضاف ہوتا ہے کہا جاتا ہے "کفارۃ الیمین"، مگر حانث ہونا کفارے کے وجوبِ ادا کے لئے شرط ہے اور تعلیق بالشرط مقدر ہے گویا اُس نے قسم کھاتے ہوئے یوں کہا "ان حنثت فعلی کفارۃ الیمین" اگر

یں حانث ہوا تو مجھ پر کفارہ یمین لازم ہے پس امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قاعدہ پر جب سبب موجود ہوگا تو اُس پر حکم مرتب ہونا بھی صحیح ہوگا۔ باقی رہا وجوب اداءِ کفارہ تو یہ شرط کی وجہ سے سبب سے متراخی ہوگا یعنی نفس وجوب کفارہ تو سبب "یمین" سے ہے جب سبب پایا جائے گا تو اس پر حکم مرتب ہوگا باقی وجوبِ اداءِ کفارہ تو یہ سبب سے متاخر اور شرط کے ساتھ حاصل ہوگا اور شرط وہ "حنث" ہے پس وجوب اداءِ کفارہ حانث ہونے سے قبل نہیں ہوگا۔

قولہ والمال يحتمل الفصل الخ چونکہ امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مال سے کفارہ ادا کرنا حانث ہونے سے پہلے جائز ہے اور کفارہ بالصوم حانث ہونے سے پہلے جائز نہیں ہے اس لئے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "والمالی الخ" سے کفارہ بالمال اور کفارہ بالصوم میں وجہ فرق بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک واجب مالی میں نفس وجوب، وجوب اداء سے جدا ہوتا ہے جیسے زید نے کسی شخص سے مثلاً کتاب خریدی اور "ثمن" قیمت" کی ادائیگی کے لئے دو ماہ کی مدت طے کی تو ثمن مؤجل کا نفس وجوب صرف عقد (یعنی ذمہ دار ہو جانے) سے ثابت ہو جاتا ہے لیکن وجوبِ اداء مدت معیّنہ کے آنے کے بغیر ثابت نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ واجب مالی میں نفسِ وجوب، وجوب اداء سے منفصل اور جدا ہوتا ہے۔ پس کفارہ بالمال میں بھی یہ ممکن ہے کہ نفس وجوب، یمین سے ثابت ہو اور وجوبِ ادا حانث ہونے کے بعد ہو بخلاف کفارہ بدنیہ کے جیسے صوم کہ اس میں نفسِ وجوب، وجوبِ اداء سے منفصل اور جدا نہیں ہوتا ہے یہ دونوں حانث ہونے کے بعد ایک ساتھ ہوں گے۔ اور ہم حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ فرق ساقط ہے کیونکہ حقوق العباد میں تو نفس مال ہی مقصود ہوتا ہے لہٰذا یہ فرق حقوق العباد میں صحیح ہے اور "حقوق اللہ جل جلالہٗ" میں اداء مقصود ہے تو کفارہ مالیہ بھی کفارہ بدنیہ ہی کی طرح ہوگا جس طرح کفارہ بدنیہ میں نفسِ وجوب، وجوبِ اداء سے جدا نہیں ہوتا اسی طرح کفارہ مالیہ میں بھی نفسِ وجوب، وجوبِ اداء سے جدا نہ ہوگا۔

وَاِنَّا نَقُوْلُ بِاَنَّ اَقْصٰى دَرَجَاتِ الْوَصْفِ اِذَا كَانَ مُؤَثِّرًا اَنْ يَّكُوْنَ عِلَّةً لِلْحُكْمِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَلزَّانِيْ وَالسَّارِقُ وَلَا اَثَرَ لِلْعِلَّةِ فِي النَّفْيِ بِلَا خِلَافٍ وَلَوْ كَانَ شَرْطًا فَالشَّرْطُ دَاخِلٌ عَلَى السَّبَبِ دُوْنَ الْحُكْمِ فَمَنَعَهٗ مِنِ اتِّصَالِهٖ بِمَحَالِّهٖ وَبِدُوْنِ الْاِتِّصَالِ بِالْمَحَلِّ لَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا وَلِهٰذَا لَوْ حَلَفَ لَا يُطَلِّقُ

فَعَلَّقَ الطَّلَاقَ بِالشَّرْطِ لَا يَحْنَثُ مَا لَمْ يُوْجَدِ الشَّرْطُ وَهٰذَا بِخِلَافِ خِيَارِ الشَّرْطِ فِي الْبَيْعِ لِاَنَّ الْخِيَارَ دَاخِلٌ عَلَى الْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ وَلِهٰذَا لَوْ حَلَفَ لَا يَبِيْعُ فَبَاعَ بِشَرْطِ الْخِيَارِ يَحْنَثُ وَاِذَا ثَبَتَ اَنَّ التَّعْلِيْقَ تَصَرُّفٌ فِي السَّبَبِ بِاِعْدَامِهٖ اِلٰى زَمَانِ وُجُوْدِ الشَّرْطِ لَا فِيْ اَحْكَامِهٖ صَحَّ تَعْلِيْقُ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بِالْمِلْكِ وَبَطَلَ التَّكْفِيْرُ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ وَفَرْقُهٗ بَيْنَ الْمَالِيِّ وَالْبَدَنِيِّ سَاقِطٌ لِاَنَّ حَقَّ اللّٰهِ تَعَالٰى فِي الْمَالِيِّ فِعْلُ الْاَدَاءِ وَالْمَالُ اٰلَةٌ يُقْصَدُ عَيْنُ الْمَالِ فِيْ حُقُوْقِ الْعِبَادِ۔

ترجمہ۔ اور ہم کہتے ہیں کہ وصف کے درجات کا اعلیٰ درجہ جب وہ مؤثر ہو یہ ہے کہ وہ وصف، علّت کے معنی میں ہو جیسا کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے "الزانية والزانی" و "السارق والسارقة" اور وصف بمعنی العلۃ کا عدم حکم کے عدم پر دلالت نہیں کرتا بالاتفاق اور اگر وصف، شرط کے معنی میں ہو تو شرط، سبب پر داخل ہے حکم پر نہیں تو اس نے سبب کو اپنے محل کے ساتھ متصل ہونے کو روک دیا اور اتصال بالمحل کے بغیر تو سبب کا انعقاد ہوتا ہی نہیں اور اسی لئے اگر کوئی شخص قسم کھائے "واللہ لا یطلق امراتہٗ" پھر اس نے کہا "ان دخلت الدار فانت طالق" تو جب تک شرط یعنی دخولِ دار نہ پایا جائے وہ اس قول کے ساتھ حانث نہیں ہوگا اور یہ خیار الشرط فی البیع کے خلاف ہے کیونکہ "خیارِ شرط فی البیع"، حکم پر داخل ہوتا ہے سبب (البیع) پر داخل نہیں ہوتا ہے اور اسی لئے اگر کسی شخص نے قسم کھائی: "واللہ لا یبیع"، پھر اس نے خیارِ شرط پر بیع کر لی تو وہ شخص حانث ہو جائے گا۔ اور جب یہ امر ثابت ہو گیا کہ ہمارے نزدیک "تعلیق بالشرط"، شرط کے پائے جانے کے زمانہ تک سبب کو معدوم قرار دیتی ہے اور حکم کو معدوم قرار نہیں دیتی تو طلاق وعتاق کو اس صورت میں ملک کے ساتھ معلق کرنا صحیح ہے اور حانث ہونے سے پہلے مال کے ساتھ کفارہ اداء کرنا باطل ہے اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا واجب مالی اور واجب بدنی میں فرق کرنا ساقط ہے کیونکہ اللہ تبارک وتعالیٰ

کا حق واجب مالی میں فعل ادا ہے اور مال تو آلۂ ادا ہے اور حقوق العباد میں تو نفسِ مال ہی مقصود ہوتا ہے۔

تقریر و تشریح قولہ وانا نقول بان اقصی الخ جب امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا مدعیٰ دو مقدموں سے مرکب تھا ایک یہ کہ انہوں نے وصف کو شرط کے ساتھ ملحق کیا ہے۔ دوسرا یہ کہ ان کے نزدیک تعلیق بالشرط منعِ حکم میں عامل ہے، منعِ سبب میں نہیں تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے قول "بان اقصی درجات الخ سے پہلے مقدمے کا رد کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم اس امر کو تسلیم نہیں کرتے کہ "وصف علی الاطلاق" ملحق بالشرط ہے بلکہ وصف کے تین درجے ہیں ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ اتفاقی ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک میں "وربائبکم التی فی حجورکم" ترجمہ: اور حرام ہوئیں تم پر اُن کی بیٹیاں جو تمہاری گود میں ہیں اُن بیبیوں سے جن سے تم صحبت کر چکے" تو یہاں گود میں ہونا یہ وصف اتفاقی ہے غالب حال کا بیان ہے حرمت کے لئے شرط نہیں ہے یعنی مدخولہ عورتوں کی بیٹیاں حرام ہیں خواہ وہ زیرِ کفالت ہوں یا نہ ہوں) تو وصف کے اس درجہ میں بلا اختلاف وصف کا عدم، عدمِ حکم پر دلالت نہیں کرتا اس وصف کا وجود و عدم برابر ہے اور وصف کا اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ وصف، علّت کے معنی میں ہو بایں طور کہ وہ حکم میں مؤثر ہو جیسا کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک میں "الزانیۃ والزانی، والسارق والسارقۃ" کہ وصفِ زنا وجوبِ جلد میں مؤثر ہے اور وصفِ سرقہ، وجوبِ قطع میں مؤثر ہے کیونکہ حکم جب اسمِ مشتق پر مرتب ہو تو اُس کا ماخذِ اشتقاق، حکم کی علّت ہوتا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ وصف کا اعلیٰ درجہ یعنی وصف بمعنی العلّۃ، کا عدم، حکم کے عدم پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ یہ ایک اتفاقی امر ہے کہ جب تک حکم، علت کے ساتھ مختص نہ ہو تو علّت کا عدم، حکم کے عدم پر دلالت نہیں کرتا ہے کیونکہ ایک حکم کے متعدد علل ہو سکتے ہیں جن سے اس کا ثبوت جائز ہے تو جب وصف کے اعلیٰ درجہ کا عدم، حکم کے عدم پر دلالت نہیں کرتا تو اس سے جو ادنیٰ درجہ ہے (ادنیٰ اور اوسط) اُس کا عدم بطریق اولیٰ حکم کے عدم پر دلالت نہیں کرے گا۔ اور وصف کا اوسط درجہ یہ ہے کہ وصف بمعنی شرط ہو جیسے اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک میں "من فتیٰتکم المؤمنات" پس یہ امر ثابت ہو گیا کہ وصف علی الاطلاق ملحق بالشرط نہیں ہے۔

قولہ ولو کان شرطا الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے دوسرے مقدمے کا رد کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ کبھی کبھی وصف، شرط کے ساتھ ملحق ہوتی ہے لیکن ہم اس امر کو تسلیم نہیں کرتے کہ عدمِ وصف،

عدمِ حکم پر دلالت کرتا ہے کیونکہ ہمارے نزدیک عدمِ شرط، عدمِ حکم پر دلالت نہیں کرتا ہے تو وصف جو کہ شرط کے ساتھ ملحق ہے اس کا عدم بھی عدمِ حکم پر دلالت نہیں کرے گا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ شرط "ان دخلت الدار" سبب "انت طالق" پر داخل ہوتی ہے کیونکہ سبب ہی مذکور ہے حکم یعنی وقوعِ طلاق تو مذکور ہی نہیں کہ اس پر شرط داخل ہوتی تو عدمِ شرط، عدمِ مشروط (کہ وہ سبب ہے حکم نہیں) پر دلالت کرے گا پس قائل کے اس قول "ان دخلت الدار فانت طالق" میں "انت طالق" جو کہ سبب ہے کو شرط کہ وہ "ان دخلت الدار" ہے کے ساتھ ملحق کیا گیا کیونکہ اگر وہ "ان دخلت الدار" نہ کہتا تو طلاق بالفعل واقع ہو جاتی تو "ان دخلت الدار" نے سبب کے اپنے محل یعنی "المرأۃ" کے ساتھ متصل ہونے کو روک دیا تو "انت طالق" یہ "ان دخلت الدار" کی وجہ سے اپنے محل کے ساتھ متصل نہ ہوا اور اتصال کے بغیر تو سبب کا انعقاد ہوتا ہی نہیں پس وجودِ شرط سے پہلے سبب ہی موجود نہیں ہو گا لہٰذا یہاں عدمِ حکم، عدمِ سبب کی وجہ سے ہے نہ کہ عدمِ شرط کی وجہ سے۔

قولہ **ولھذا لو حلف لا یطلق** الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اب ایک متفق علیہ امر کے ساتھ خصم پر الزام اور اپنے قول کی تائید پیش کرتے ہیں کہ اسی وجہ سے کہ جو چیز معلق بالشرط ہو گی وہ حقیقۃً سبب نہ ہو گی اگر کوئی قسم کھائے "واللہ لا یطلق امرأتہ" پھر اُس نے کہا "ان دخلت الدار فانت طالق" تو جب تک شرط یعنی دخولِ دار نہ پایا جائے وہ اس قول کے ساتھ حانث نہیں ہو گا کیونکہ "ان دخلت الدار" نے "انت طالق" کو اس کے محل کے ساتھ متصل ہونے سے روک دیا ہے تو جب تک دخولِ دار نہ پایا جائے گا گویا کہ اُس نے یہ قول "انت طالق" بولا ہی نہیں اور حقیقۃً سبب پایا ہی نہیں گیا پس جب دخولِ دار پایا گیا تو گویا اب اس نے "انت طالق" بولا ہے لہٰذا اب طلاق واقع ہو گی۔ اور اس کا قائل حانث ہو جائے گا۔

وھذا بخلاف خیار الشرط فی البیع الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے استدلال کا جواب دے رہے ہیں۔ استدلال کی تقریر یہ ہے کہ شرط، حکم پر داخل ہوتی ہے سبب پر داخل نہیں ہوتی (یعنی شرط حکم کو روکتی ہے سبب کو نہیں روکتی۔ اس لئے "ان دخلت الدار فانت طالق" میں "ان دخلت الدار" شرط نے حکم یعنی "وقوعِ طلاق" کو روک رکھا ہے نہ کہ "انت طالق" کو کیونکہ "انت طالق" تو حسّاً (ای تلفظاً) موجود ہے اس کو معدوم قرار دینا بے معنی ہے تو لامحالہ شرط، حکم پر داخل ہو گی سبب پر داخل نہیں ہو گی۔

جیسے "شرط الخیار فی البیع" میں ہے کہ یہاں تم بھی (اے احناف) تسلیم کرتے ہو کہ شرط، حکم پر داخل ہے نہ کہ سبب پر مثلاً زید نے عمرو کو کتاب فروخت کی اور کہا کہ مجھے تین دن کا اختیار ہے یا عمرو نے کتاب خریدتے وقت کہا کہ مجھے تین دن کا اختیار ہے تو یہ بیع خیارِ شرط ہے اس جگہ ایک شرط اور ایک سبب اور ایک حکم ہے شرط تو "خیار شرط" ہے اور سبب "ایجاب و قبول یعنی بعت و اشتریت" ہے اور حکم "ملک" ہے تو اے احناف تم بھی کہتے ہو کہ یہاں شرط، حکم کو روکتی ہے سبب کو نہیں لہٰذا سبب کے پائے جانے سے بیع ہو جائے گی تو جس طرح تم نے یہاں تسلیم کر لیا ہے کہ شرط، حکم پر داخل ہے سبب پر داخل نہیں ہے (یعنی حکم کو روکتی ہے سبب کو نہیں روکتی، اسی طرح دوسرے مقامات پر بھی اس قاعدہ کو تسلیم کر لو۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ ہمارے نزدیک عتاق و طلاق اور بیع میں فرق ہے بایں طور کہ عتاق و طلاق میں شرط، سبب پر داخل ہوتی ہے حکم پر داخل نہیں ہوتی بخلاف "خیار شرط فی البیع" کے کیونکہ "خیار شرط فی البیع" حکم پر داخل ہوتا ہے سبب "البیع" پر داخل نہیں ہوتا ہے کیونکہ بیع یہ اثباتات کے قبیل سے ہے اور یہ تعلیق کو قبول نہیں کرتی کیونکہ بیع تعلیق کی وجہ سے قمار (جوا) میں تبدیل ہو جاتی ہے جو کہ حرام ہے اور اس کو معلق بالشرط قرار دینے کی صورت میں حظر (منع) تام ہے۔ قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ بیع مع الشرط جائز نہ ہو جیسا کہ باقی شروط کے ساتھ جائز نہیں ہے لیکن شرع شریف نے جانبین کو نقصان سے بچانے کے لئے ضرورۃً اس کو جائز رکھا ہے تو یہ بقدر ضرورت مقدر رہو گی اور ضرورت اس صورت میں پوری ہو جاتی ہے کہ یہ حکم (جو کہ کمزور ہے) پر داخل ہو نہ کہ سبب پر چنانچہ جب اس پر خیار الشرط داخل ہوتا ہے تو وہ صرف حکم کے لئے مانع ہوتا ہے سبب کے لئے مانع نہیں ہوتا تاکہ ممکن حد تک شرط کا اثر کم رہے بخلاف عتاق و طلاق کے کیونکہ یہ دونوں اسقاطات کے قبیل سے ہیں تو یہ تعلیق کا احتمال رکھتے ہیں پس ہم یہاں شرط کو سبب پر داخل کریں گے نہ کہ حکم پر تاکہ تعلیق کامل طور پر ہو پس تمہارا قیاس، قیاس مع الفارق ہے۔ والجواب: عن قیاسہ علی تعلیق القندیل ان التعلیق لایصح فی الموجود انما یعلق شئ معدوم یتصور وجودہ لان تعلیق الشئ بالشئ یکون لابتداء وجودہ عند وجود الشرط وھنا القندیل موجود فلا یکون التعلیق لابتداء وجودہ بل یکون نقلاً من مکان الی مکان (کذا قیل)

قولہ **ولھذا لوحلف لایبیع** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ماقبل پر تفریع ذکر کرتے ہیں کہ اسی وجہ سے کہ شرطِ خیار، حکم پر داخل ہے سبب پر داخل نہیں اگر کسی شخص نے قسم کھائی "واللہ لا ابیع" واللہ میں بیع نہیں

کروں گا پھر اس نے خیارِ شرط پر بیع کر لی تو وہ شخص حانث ہو جائے گا کیونکہ بیع متحقق ہے اس لئے کہ شرطِ خیار سبب یعنی بیع پر داخل نہیں ہے اور نہ اس کو انعقاد سے روک رہی ہے، بلکہ وہ تو حکم یعنی ملک پر داخل ہے اسی کو روک رہی ہے۔

قولہ **واذا ثبت ان التعلیق** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں جب یہ امر ثابت ہو گیا کہ ہمارے نزدیک "تعلیق بالشرط" شرط کے پائے جانے کے زمانہ تک سبب کو معدوم قرار دیتی ہے اور حکم کو معدوم قرار نہیں دیتی کما مر تشریحہ۔ چنانچہ طلاق و عتاق کو اس صورت میں ملک کے ساتھ معلق کرنا صحیح ہے جبکہ کوئی شخص اجنبیہ عورت کو کہے "ان نکحتک فانت طالق" یا کسی کے غلام کو کہے "ان ملکتک فانت حر" کیونکہ اس صورت میں تعلیق کے وقت "انت طالق" اور "انت حر" کا قول پایا ہی نہیں گیا حتی کہ وہ محل کا محتاج ہو پس جب نکاح اور ملک پائے جائیں گے تو وہ "انت طالق" اور "انت حر" کے وردو و صدق کے لئے محل ہوں گے الخ اب یہ سبب اپنے محل کے ساتھ متصل ہے تو اس وقت اس کے اپنے محل میں واقع ہونے میں کوئی حرج اور مضائقہ نہیں ہے۔

قولہ **وبطل التکفیر بالمال** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حانث ہونے سے پہلے مال کے ساتھ کفارہ ادا کرنا باطل ہے کیونکہ یمین تو بِر (یعنی قسم پوری ہونے) کے لئے مقرر ہے اور کفارے کا سبب، تو حنث کے بعد ہوتا ہے لہٰذا حنث یہ کفارے کا سبب ہے تو کفارہ بالمال اپنے سبب یعنی حنث سے پہلے کیسے جائز ہو سکتا ہے۔

قولہ **وفرقہ بین المالی والبدنی ساقط** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا واجب مالی اور واجب بدنی میں یہ فرق بیان کرنا کہ، واجب مالی میں نفسِ وجوب، وجوبِ ادا سے جدا ہوتا ہے اسی لئے تو تقدیم الکفارۃ علی الحنث صحیح ہے اور واجب بدنی میں نفس وجوب، وجوب ادا سے جدا نہیں ہوتا ہے لہٰذا یہ دونوں حانث ہونے کے بعد ایک ساتھ ہوں گے پس اس میں تقدیم الکفارہ قبل الحنث صحیح نہیں ہوگا) ساقط ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا حق واجب مالی میں فعل ادا ہے اور مال تو آلۂ ادا ہے تو مقصود وہ ادا ہی ہے تو واجب مالی یہ واجب بدنی کی طرح ہو گیا جس طرح کفارہ بدنیہ میں نفسِ وجوب، وجوب ادا سے جدا نہیں ہوتا اسی طرح کفارہ مالیہ میں بھی نفسِ وجوب، وجوب ادا سے جدا نہیں ہوگا۔ پس اس میں بھی حانث ہونے سے قبل کفارہ ادا کرنا درست نہیں ہے باقی رہے حقوق العباد تو ان میں نفسِ مال ہی مقصود ہوتا ہے لہٰذا ان میں نفسِ وجوب، وجوبِ ادا سے منفصل ہو سکتا ہے تو ان میں یہ فرق صحیح ہے اور حقوق اللہ تعالیٰ میں یہ فرق صحیح نہیں ہے اور کفارہ حقوق اللہ تعالیٰ سے ہے تو یہ فرق اس میں

درست نہیں ہوگا۔

وَمِنْ هٰذِهِ الْجُمْلَةِ مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ اِنَّ الْمُطْلَقَ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَ اِنْ كَانَا فِيْ حَادِثَتَيْنِ مِثْلُ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ وَسَائِرِ الْكَفَّارَاتِ لِاَنَّ قَيْدَ الْاِيْمَانِ زِيَادَةُ وَصْفٍ يَجْرِيْ مَجْرَى الشَّرْطِ فَيُوْجِبُ نَفْيَ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِهٖ فِي الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ وَفِيْ نَظِيْرِهٖ مِنَ الْكَفَّارَاتِ لِاَنَّهَا جِنْسٌ وَّاحِدٌ وَعِنْدَنَا لَا يُحْمَلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ اِنْ كَانَا فِيْ حَادِثَةٍ وَّاحِدَةٍ بَعْدَ اَنْ يَّكُوْنَا فِيْ حُكْمَيْنِ لِاِمْكَانِ الْعَمَلِ بِهِمَا قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ وَمُحَمَّدٌ فِيْمَنْ قَرُبَ الَّتِيْ ظَاهَرَ مِنْهَا فِيْ خِلَالِ الصَّوْمِ لَيْلًا عَامِدًا اَوْ نَهَارًا نَاسِيًا اَنَّهٗ يَسْتَاْنِفُ وَلَوْ قَرُبَهَا فِيْ خِلَالِ الْاِطْعَامِ لَمْ يَسْتَاْنِفْ لِاَنَّ شَرْطَ الْاِخْلَاءِ عَنِ الْمَسِيْسِ مِنْ ضَرُوْرَةِ شَرْطِ التَّقْدِيْمِ عَلَى الْمَسِيْسِ وَذٰلِكَ مَنْصُوْصٌ عَلَيْهِ فِي الْاِعْتَاقِ وَالصِّيَامِ دُوْنَ الْاِطْعَامِ وَكَذٰلِكَ اِذَا دَخَلَ الْاِطْلَاقُ وَالْقَيْدُ فِي السَّبَبِ يَجْرِيْ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا عَلٰى سُنَنِهٖ كَمَا قُلْنَا فِيْ صَدَقَةِ الْفِطْرِ اَنَّهٗ يَجِبُ اَدَاؤُهَا عَنِ الْعَبْدِ الْكَافِرِ بِالنَّصِّ الْمُطْلَقِ بِاسْمِ الْعَبْدِ وَعَنِ الْعَبْدِ الْمُسْلِمِ بِالنَّصِّ الْمُقَيَّدِ بِالْاِسْلَامِ لِاَنَّهٗ لَا مُزَاحَمَةَ فِي الْاَسْبَابِ فَوَجَبَ الْجَمْعُ۔

ترجمہ۔ اور ان وجوہ فاسدہ میں سے (تیسری) وجہ فاسد یہ ہے کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے کہا ہے کہ مطلق مقید پر محمول ہوگا اگرچہ وہ دو حادثوں میں وارد ہوں جیسے کفارۂ قتل اور دیگر تمام کفارے کیونکہ ایمان کی قید ایک وصف زائد ہے جو شرط کے قائم مقام ہوتی ہے پس یہ وصف زائد اپنی عدم موجودگی میں منصوص علیہ (کہ وہ کفارۂ قتل ہے) میں حکم کی نفی کو ثابت کریگی اور باقی اس کی نظیر تمام کفارات میں بھی کیونکہ کفارہ ہونے میں سب مشترک ہیں اور ایک ہی جنس ہیں اور ہمارے احناف کے نزدیک مطلق اور مقید جب ایک حادثہ میں وارد ہوں اور حکم دو مختلف ہوں تو مطلق، مقید پر محمول نہیں ہوگا کیونکہ دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے۔ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ اور حضرت امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ وہ شخص جس نے اپنی بیوی سے ظہار کیا پھر اس نے صیام سے کفارہ ادا کرنا شروع کیا اور روزوں کے درمیان میں رات کو قصداً یا بھول کر دن کو اس نے بیوی سے وطی کر لی تو وہ شخص نئے سرے سے روزے رکھے اور اگر شخص مذکور ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کے ساتھ کفارہ ادا کرنا شروع کرے پھر اطعام سے قبل یعنی کھانا کھلانے کے دوران جماع کر لے تو ہمارے نزدیک بالاتفاق وہ نئے سرے سے کھانا کھلانا شروع نہ کرے اس لئے کہ "الاخلاء عن المسیس" کی شرط "التقدیم علی المسیس" کی شرط کی ضرورت سے ہے اور یہ تقدیم الاعتاق اور الصیام میں تو منصوص علیہ ہے اور اطعام میں منصوص علیہ نہیں ہے اور اسی طرح جب مطلق اور مقید سبب پر داخل ہوں تو ان میں سے ہر ایک اپنے اپنے طریقہ پر جاری ہوگا جیسا کہ ہم نے صدقۃ الفطر کے بارے میں کہا ہے مولیٰ پر عبد کافر کی طرف سے صدقۃ الفطر کی ادا اس کے اپنے سبب (الرأس المطلق) سے واجب ہوگی اور اس مولیٰ پر اس کے عبد مسلم کی طرف سے اس کے اپنے سبب (الرأس المسلم) سے واجب ہوگی کیونکہ ایک شیٔ کے اسباب میں نہ کوئی مزاحمت ہے اور نہ منافات پس ان دونوں کا جمع کرنا واجب ہے۔

قولہ **ومن هذه الجملة** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے وجوہ فاسدہ میں سے تیسری وجہ فاسد کا ذکر کرتے ہیں اس کے بیان سے پہلے بصیرت کے لئے اوّلاً یہ امر ذہن نشین رہنا چاہیے کہ "المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات"، کہ مطلق وہ امر ہے جو صرف ذات کو سمجھاتا ہے صفات کو نہیں نہ نفی کے ساتھ نہ اثبات کے ساتھ جیسے "رقبۃ"، "والمقيد هو المتعرض للذات مع صفة منها اما بالاثبات كقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة او بالنفي كقوله عز وجل" انه عمل غير صالح" اور مقید وہ امر ہے جو ذات کو سمجھاتا ہے اس کی کسی صفت کے ساتھ اثبات کے

ساتھ جیسے اللہ تعالیٰ کے اِس ارشاد مبارک میں "رقبہ مومنۃ" یا نفی کے ساتھ جیسے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک میں "انہ عمل غیر صالح"

ثانیاً: یہ امر پیش نظر رہے کہ مطلق اور مقید یا تو سبب و شرط میں وارد ہوں گے (سبب میں ورود کی مثال حضور پر نور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد "ادوا عن کل حر وعبد" اور "ادوا عن کل حر وعبد من المسلمین" یہ دونوں حدیثیں "الرأس" میں وارد ہوئی ہیں اور الرأس یہ صدقہ کا سبب ہے ایک اِن دونوں میں سے صدقہ کو واجب کرتا ہے۔ دراں حالیکہ وہ مطلق ہو یعنی "الراس المطلق" صدقہ کا سبب ہے اور دوسرا صدقہ کو واجب کرتا ہے درانحالیکہ وہ اسلام کے ساتھ مقید ہو یعنی "الرأس المقید بالاسلام" صدقہ کا سبب ہے اور شرط میں ورود کی مثال "آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد "لا نکاح الا بشھود" یہ المطلق ہے اور "لا نکاح الا بولی وشاھدی عدل" یہ مقید ہے۔ اور یا یہ دونوں (یعنی مطلق اور مقید) بیانِ حکم کے لئے وارد ہوں گے اس لئے کہ یا تو حکم اور حادثہ متحد ہوں گے کہ حکم بھی ایک اور حادثہ بھی ایک جیسے قول باری تعالیٰ "فصیام ثلثۃ ایام" مع قرأۃ ابن مسعود رضی اللہ عنہما فصیام ثلثۃ ایام متتابعات" یا حکم اور حادثہ متعدد ہوں گے یعنی حکم بھی دو اور حادثے بھی دو جیسے کفارہ قتل میں "الصیام کو التتابع کے ساتھ مقید کرنا اور کفارہ ظہار میں اطعام کو مطلق رکھنا اور یا حکم متحد ہو اور حادثہ متعدد یعنی حکم ایک اور حادثے دو جیسے ارشاد باری تعالیٰ: فتحریر رقبۃ" کفارہ ظہار و یمین میں اور "رقبۃ مؤمنۃ" کفارہ قتل میں اور یا اس کے برعکس ہوگا یعنی حکم متعدد اور حادثہ ایک جیسے ارشاد باری تعالیٰ کفارہ ظہار میں "فمن لم یجد فصیام شھرین متتابعین من قبل ان یتماسا فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا" کیونکہ اس میں صوم ظہار قبل التماس کے ساتھ مقید ہے اور اطعام ظہار اِس قید سے مطلق ہے پس یہ پانچ اقسام ہوئے ان میں سے ایک قسم میں (یعنی حکم بھی ایک اور حادثہ بھی ایک ہو) تو بالاتفاق مطلق، مقید پر محمول ہوگا اور ان اقسام میں سے ایک قسم میں (یعنی حکم بھی دو اور حادثے بھی دو) بالاتفاق مطلق، مقید پر محمول نہیں ہوگا اور جو تین اقسام باقی رہ گئے ہیں ان میں اختلاف ہے۔ اس کا ماحاصل یہ ہے کہ مطلق و مقید یا حکم کے غیر یعنی سبب اور شرط میں وارد ہوں گے یا حکم میں وارد ہوں گے پھر حکم ایک ہوگا اور حادثہ بھی ایک یا حکم ایک اور حادثے دو یا حکم دو مختلف اور حادثہ ایک یا حکم دو مختلف ہوں گے اور حادثے بھی دو۔ پہلی صورت میں ہمارے نزدیک مطلق، مقید پر محمول نہیں ہوگا اور امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مطلق، مقید پر محمول ہوگا اور دوسری صورت میں بالاتفاق مطلق، مقید پر محمول ہوگا اور تیسری صورت میں ہمارے نزدیک مطلق، مقید پر محمول نہیں ہوگا بلکہ مطلق اپنے محل پر اور مقید اپنے محل

پر محمول ہوگا اور امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مطلق مقید پر محمول ہوگا اور چوتھی صورت میں ہمارے نزدیک مطلق، مقید پر محمول نہیں ہوگا بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید اپنی تقیید پر جاری رہے گا اور امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مطلق، مقید پر محمول ہوگا اور پانچویں صورت میں بالاتفاق مطلق، مقید پر محمول نہ ہوگا یعنی پانچویں صورت میں عدم حمل پر اتفاق ہے اور دوسری صورت میں حمل پر اتفاق ہے باقی تین صورتوں میں اختلاف ہے ہمارے نزدیک مطلق، مقید پر محمول نہیں ہوگا اور امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مطلق، مقید پر محمول ہوگا۔ اب اِس تمہید کے بعد تیسری وجہ فاسد کا بیان یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مطلق اور مقید اگرچہ دو حادثوں میں وارد ہوں (اور حکم ایک ہو) تو مطلق، مقید پر محمول ہوگا یعنی اِس صورت میں مطلق سے بھی مقید مراد ہوگا اور اِس صورت کی مثال جس میں یہ دونوں دو حادثوں میں وارد ہوں جیسے کفارہ قتل اور دیگر تمام کفارے ہیں کہ کفارہ قتل ایک حادثہ ہے اِس میں مقید وارد ہوا ہے اور وہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ ارشاد مبارک ہے "فتحریر رقبۃ مؤمنۃ" اور کفارہ ظہار و یمین دوسرا حادثہ ہے اس میں مطلق وارد ہوا ہے اور وہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ ارشاد مبارک ہے "تحریر رقبۃ" "ایمان کی قید کے بغیر" تو امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہاں بھی ایمان کی قید کا اعتبار ہے اس لئے کہ ایمان کی قید ایک وصف زائد ہے جو شرط کے قائم مقام ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ وصف زائد یعنی وصف ایمان والی قید اپنی عدم موجودگی میں منصوص علیہ (کہ وہ کفارہ قتل ہے) میں حکم کی نفی کو ثابت کرے گی گویا کفارہ قتل میں "فتحریر رقبۃ ان کانت مؤمنۃ" کہا گیا اس سے یہ بات مفہوم ہوتی ہے کہ اگر رقبۃ مؤمنۃ نہ ہو تو وہ کفارہ قتل میں جائز نہیں ہے یہ اُس قاعدہ کی بنا پر ہے جو مذکور ہو چکا ہے کہ شرط اور وصف دونوں اپنی عدم موجودگی میں حکم کی نفی کو ثابت کرتی ہیں اور یہ جب منصوص علیہ میں ثابت ہوگا حالانکہ "وہ عدم شرعی ہے" تو قیاس کے طور پر باقی تمام کفارات اِس پر محمول ہوں گے کیونکہ کفارہ ہونے میں سب مشترک ہیں اور ایک ہی جنس ہیں کہ سزا و زجر کے لئے مشروع ہوئے ہیں۔ اور اگر مطلق و مقید ایک حادثہ میں وارد ہوں تو اِس صورت میں امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بطریق اولیٰ مطلق، مقید پر محمول ہوگا۔

قولہٗ وعندنا الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ہمارے احناف کے نزدیک مطلق اور مقید جب ایک حادثہ میں وارد ہوں اور حکم دو مختلف ہوں تو مطلق، مقید پر محمول نہیں ہوگا کیونکہ یہ ممکن ہے کہ دونوں پر عمل کیا جا سکے یعنی جب مطلق اور مقید دونوں ایک حادثے میں یا دو حادثوں میں وارد ہوں اور ان میں سے ایک، ایک حکم میں وارد ہو اور دوسرا،

دوسرے حکم میں وارد ہو تو مطلق، مقیّد پر اصلاً محمول نہیں ہوگا کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ عمل ممکن ہے اگر یہ صورت ہو کہ حکم ایک ہو اور حادثے دو ہوں تو مطلق کو مقیّد پر محمول نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ عین ممکن ہے کہ ایک حادثے کے حکم میں شارع کا مقصود وسعت و فراخی ہو اور دوسرے حادثے میں تضییق و تنگی کرنا مقصود ہو جیسے کفارہ قتل و کفارہ یمین میں "اعتاق رقبۃ" ہے پس یہاں حکم ایک ہے یعنی "اعتاق رقبۃ" لیکن حادثے دو ہیں ایک ان دونوں میں سے کفارہ قتل ہے اور دوسرا کفارہ یمین ہے۔ تو پہلے میں مقیّد وارد ہوا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "فتحریر رقبۃ مؤمنۃ" اور دوسرے حادثے میں مطلق وارد ہوا ہے "جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک "فتحریر رقبۃ" ایمان کی قید کے بغیر پس ان دونوں میں سے ایک یعنی مطلق کو دوسرے یعنی مقیّد پر حمل نہیں کیا جائے گا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ پہلے میں شارع کا مقصود تغلیظ (سختی کرنا) ہو اور دوسرے میں "توسع مقصود ہو" اور اگر دو مختلف حکم ہوں اور حادثہ ایک ہو تو مطلق، مقیّد پر محمول نہیں ہوگا جیسا کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے متن میں اِس کی مثال بیان فرمائی کہ حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ اور امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ وہ شخص جس نے اپنی بیوی سے ظہار کیا پھر اُس نے صیام سے کفارہ ادا کرنا شروع کیا اور خلال الصوم یعنی روزوں کے درمیان میں رات کو قصداً یا بھول کر یا دن کو بھول کر اُس نے بیوی سے وطی کر لی تو وہ شخص نئے سرے سے روزے رکھے اِس اجمال کی تفصیل سے پہلے یہ امر مدنظر رہے کہ شرع شریف میں ظہار کا معنی یہ ہے کہ مسلمان عاقل بالغ کا اپنی زوجہ کو محرمات نسبی یا رضاعی کے کسی ایسے عضو سے تشبیہ دینا جس کو دیکھنا حرام ہے مثلاً زوجہ سے کہے کہ تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی مثل ہے یا زوجہ کے ایسے عضو کو جس سے وہ تعبیر کی جاتی ہو یا اِس کے جزو شائع کو محرمات کے ایسے عضو سے تشبیہ دینا جس کا دیکھنا حرام ہے مثلاً یہ کہے کہ تیرا سر یا تیرا نصف بدن میری ماں کی پیٹھ یا اِس کے پیٹ یا اس کی ران یا میری بہن یا پھوپھی یا دودھ پلانے والی کی پیٹھ یا پیٹ کے مثل ہے تو ایسا کہنا ظہار کہلاتا ہے اور جب ظہار متحقق ہو تو اِس کا حکم یہ ہے کہ اصل نکاح کے باقی رہنے کے باوجود جب تک کفارہ ادا نہ کرے اپنی اس زوجہ سے وطی کرنا یا ایسا کام کرنا جس سے وطی تک نوبت پہنچ جاتی ہو مثلاً اُس کو مساس کرنا اور بوسہ لینا حرام ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے "والذین یظھرون من نسائھم ثم یعودون لما قالوا فتحریر رقبۃٍ من قبل ان یتماسا الایۃ۔ ترجمہ۔ اور وہ جو اپنی بیبیوں کو اپنی ماں کی جگہ کہیں پھر وہی کرنا چاہیں جس پر اتنی بڑی بات کہہ چکے تو ان پر لازم ہے ایک بردہ آزاد کرنا قبل اس کے کہ ایک دوسرے کو ہاتھ لگائیں الخ تو اِس تمہید کے بعد تفصیل یہ ہے کہ وہ شخص جس نے

اپنی منکوحہ سے ظہار کیا بایں طور کہ مثلاً اُس نے کہہ دیا "ظھرک کظھر امی" یعنی تیری پیٹھ میری ماں کی پیٹھ کی مثل ہے پھر اُس نے ارادہ کیا کہ وہ صوم یا اعتاق کے ساتھ کفارہ ادا کرے تو اُس نے اثناء صوم (یعنی دو ماہ کے پے درپے روزوں کے پورا ہونے سے پہلے) رات کو قصداً یا بھول کر یا دن کو بھول کر اِس منکوحہ سے مجامعت کر لی تو حضرت امام اعظم اور حضرت امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک نئے سرے سے روزے رکھے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "فصیام شہرین متتابعین من قبل ان یتماسا" پس مقتضیٰ النص سے یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ الصوم میں "الاخلاء عن المسیس" شرط ہے کیونکہ یہ ارشاد باری تعالیٰ صریحاً اِس امر پر دال ہے کہ "تقدیم الصیام علی المسیس" الصوم میں شرط ہے اور یہ "الاخلاء عن المسیس" کا مقتضیٰ ہے کیونکہ "التقدیم" الاخلاء کے بغیر متصور ہی نہیں ہو سکتی پس "اخلاء الصیام عن المسیس" ضرورۃً ثابت ہوا یہ ایسے ہو گیا جیسے کہ منطوق ہوتا ہے تو گویا کہ یوں فرمایا گیا "فصیام شہرین متتابعین قبل المسیس خالیۃً عنہ" تو اِس پر دو امر واجب ہوئے ایک تو "التقدیم" اور دوسرا "الاخلاء" اور ان دونوں میں سے ایک یعنی "التقدیم" سے تو یہ عاجز آ گیا ہے اور دوسرے امر پر قادر ہے اور وہ "الاخلاء عنہ" ہے تو اِس پر اُس امر کی حفاظت واجب ہے جس پر وہ قادر ہے اور یہ استیناف سے ممکن ہے کیونکہ اگر نئے سرے سے روزے نہیں رکھتا تو دونوں امر اکٹھے فوت ہوتے ہیں اور حضرت امام ابو یوسف اور حضرت امام شافعی رحمہما اللہ نے فرمایا کہ وہ شخص نئے سرے سے روزے شروع نہیں کرے گا کیونکہ "المسیس" پر جمیع الصیام کی تقدیم فرض ہے کما فی قولہ تعالیٰ من قبل ان یتماسا" تو جب اُس نے اثناء الصوم میں جماع کر لیا تو بعض الصیام کی تقدیم فوت ہو گئی سوائے بعض کے اب اگر وہ شخص نئے سرے سے روزے رکھے تو جمیع الصیام کی تقدیم فوت ہو جائے گی۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "لیلاً عامداً" احترازی قید نہیں ہے کیونکہ رات میں عمد اور نسیان دونوں برابر ہیں کما فی شرح الطحاوی۔ اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "او نہاراً ناسیا" یہ عمد سے احتراز ہے کیونکہ اگر شخص مذکور دن کو عمداً جماع کا ارتکاب کرتا ہے تو اُس کا روزہ فاسد ہو گیا تو اُس پر بالاتفاق استیناف واجب ہے لانقطاع التتابع۔

قولہ و لو قربہا فی خلال الاطعام الخ اور اگر شخص مذکور ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کے ساتھ کفارہ ادا کرنا شروع کرے پھر اطعام سے قبل یعنی کھانا کھلانے کے دوران جماع کر لے تو ہمارے علماء ثلٰثہ کے نزدیک بالاتفاق وہ نئے سرے سے کھانا کھلانا شروع نہ کرے اس لئے کہ "الاخلاء عن المسیس" کی شرط "التقدیم علی المسیس" کی شرط کی ضرورۃً

سے ہے کہ امر (کہ تقدیم الصیام علی المسیس بدون الاخلاء عن المسیس متصور نہیں ہے) اور یہ تقدیم "الاعتاق اور الصیام" میں تو منصوص علیہ ہے لقولہ تعالیٰ "فتحریر رقبۃ من ان یتماسا"، فصیام شہرین متتابعین من قبل ان یتماسا" اور یہ التقدیم "الاطعام" میں منصوص علیہ نہیں کیونکہ اس میں اس کا ذکر نہیں ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا" اس میں "من قبل ان یتماسا" مذکور نہیں ہے۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ یہاں حادثہ ایک ہے (ظہار) اور حکم دو مختلف ہیں ایک ان دونوں میں "اطعام ستین مسکینا" اور دوسرا صیام شہرین واعتاق رقبۃ ہے ان میں ایک مطلق ہے اس میں التقدیم مذکور نہیں ہے کیونکہ اس میں "من قبل ان یتماسا" نہیں فرمایا گیا۔ اور دوسرا مقیّد ہے اس میں "من قبل ان یتماسا" کی قید مذکور ہے تو یہاں مطلق کو مقیّد پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ ہر ایک اپنے اپنے طریقہ پر جاری رہے گا مطلق اپنے اطلاق پر اور مقیّد اپنی تقیید پر، تو جب "اطعام ستین مسکینا" میں "التقدیم علی المسیس" کا ذکر نہیں ہے تو پھر "الاخلاء عن المسیس" کی شرط بھی نہیں ہوگی پس اگر اثناء اطعام میں شخص مذکور جماع کرلے تو اس پر استیناف واجب نہیں ہے کیونکہ اس میں "الاخلاء عن المسیس" کا اشتراط نہیں ہے جو کہ التقدیم کے اشتراط میں ضرورۃً ثابت ہوتا ہے جیسا کہ اعتاق رقبۃ اور الصوم میں ہے۔

قولہ **وکذلک اذا دخل الاطلاق والقید** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اسی طرح المطلق والمقیّد جب سبب پر داخل ہوں تو ان میں سے ہر ایک اپنے اپنے طریقہ پر جاری ہوگا مطلق، مقید پر محمول نہیں ہوگا جیسا کہ ہم نے صدقۃ الفطر کے بارے میں کہا ہے۔ صدقۃ الفطر کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دو حدیثیں وارد ہوئی ہیں ایک یہ ہے "ادوا عن کل حر وعبد صغیر او کبیر نصف صاع من برّ الحدیث۔ اخرج الدارقطنی وابوداؤد وعبدالرزاق فی مسندہ۔ اس حدیث شریف میں "المسلم" کی قید مذکور نہیں ہے اور دوسری حدیث شریف یہ ہے: روی البخاری ومسلم وابن ماجۃ وغیرھم عن ابن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوٰۃ الفطر من رمضان علی الناس صاعا من تمر او صاعا من شعیر علی کل حر وعبد ذکر وانثی من المسلمین" اس حدیث شریف میں "المسلم" کی قید مذکور ہے تو پہلی نص مطلق ہے اور دوسری مقید دونوں سبب پر داخل ہوئی ہیں اور سبب وہ الرأس ہے کیونکہ صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب الرأس ہے تو پہلی نص اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ الرأس المطلق صدقۃ الفطر کا سبب ہے اور دوسری نص اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ صدقۃ الفطر کا سبب الرأس المسلم ہے تو ان دونوں میں سے ایک

"المطلق" کو دوسرے "المقیّد" پر حمل نہیں کیا جائے گا بلکہ مطلق اپنے محل پر اور مقید اپنے محل پر جاری رہے گا۔ مولیٰ پر عبد کافر کی طرف سے صدقۃ الفطر کی ادا اس کے اپنے سبب (الرأس المطلق) سے واجب ہوگی اور اس مولیٰ پر اس کے عبد مسلم کی طرف سے اس کے اپنے سبب (الرأس المسلم) سے واجب ہوگی کیونکہ ایک شئی کے اسباب میں نہ کوئی مزاحمت ہے اور نہ کوئی منافات یہ جائز ہے کہ ایک شئی کے اسباب متعدد ہوں جیسے ملک کیونکہ یہ بیع سے ہبہ سے ارث سے ثابت ہوتی ہے۔ حاشیہ نور دیری میں ہے کہ مصنف کا قول لانہ لا مزاحمۃ فی الاسباب الخ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال کی تقریر یہ ہے کہ جب مطلق اور مقیّد میں سے ہر ایک سبب ہے تو لازم آئے گا "توارد علتین مستقلتین علی معلول واحد" اور یہ تو باطل ہے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول لانہ لا مزاحمۃ فی الاسباب الخ سے جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ توارد تین قسم ہے ایک التوارد علی سبیل الترادف والتعاقب۔ دوسری قسم التوارد علی سبیل المعیّۃ اور تیسری قسم: التوارد علی سبیل التبادل اور توارد کی پہلی دو قسمیں ممتنع ہیں اور تیسری جائز ہے اور یہاں توارد کی تیسری قسم ہے یعنی التوارد علی سبیل التبادل "ضبط المقام"، مطلق اور مقیّد جب بیان حکم کے لئے وارد ہوں تو حکم مختلف ہوگا یا متحد اگر مختلف ہو تو احد الحکمین دوسرے کی تقیید کا موجب نہ ہو تو ایک (مطلق) کو دوسرے (مقیّد) پر حمل نہیں کیا جائے گا مطلق اپنے اطلاق پر اور مقیّد اپنی تقیید پر جاری رہے گا جیسے "اطعم رجلاً واکس رجلاً عاریا"، کیونکہ یہاں حادثہ ایک ہے اور وہ توکیل ہے اور حکم مختلف ہے کہ ایک الاطعام ہے اور دوسرا الکسوۃ ہے۔ اور ان دونوں میں سے ایک کی تقیید (اور وہ الکسوۃ بالعری) ہے) دوسرے یعنی الاطعام کی تقیید کو واجب نہیں کرتی اور اگر ان دونوں میں سے ایک دوسرے کی تقیید کے لئے موجب ہو بالذات یا بالاستلزام تو مطلق کو مقیّد پر محمول کیا جائے گا جیسے "اعتق عنی رقبۃ ولا تعتق عنی رقبۃ کافرۃ" ان دونوں میں سے ایک دوسرے کی تقیید کے لئے موجب بالذات ہے اور جیسے "اعتق عنی رقبۃ ولا تملکنی رقبۃ کافرۃ" ان دونوں میں سے ایک دوسرے کی تقیید کو بالواسطہ واجب کرتا ہے کیونکہ رقبۃ کافرہ کی تملیک کی نفی رقبۃ کافرہ کے اعتاق کی نفی کو مستلزم ہے اور یہ موکل کی طرف سے اعتاق کے ایجاب کی تقیید بالمؤمنۃ کو واجب کرتی ہے۔ اور اگر حکم متحد ہو پھر وہ منفی ہوگا یا مثبت اگر منفی ہو تو وہاں ایک (مطلق) کو دوسرے (مقیّد) پر حمل نہیں کیا جائے گا جیسے لا تعتق رقبۃ ولا تعتق رقبۃ کافرۃ کیونکہ یہاں ان دونوں کا جمع ممکن ہے بایں طور کہ وہ بالکل کسی رقبۃ کو آزاد نہ کرے۔ اور اگر مثبت ہے تو حادثہ متحد ہے یا مختلف اگر حادثہ مختلف ہے تو مطلق کو مقیّد پر حمل نہیں کیا جائے گا بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید اپنی تقیید پر جاری رہے گا۔ امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ

اس صورت میں مطلق کو مقید پر حمل کرتے ہیں جیسے کفارہ یمین اور کفارہ قتل اور اگر حادثہ متحد ہو تو اطلاق اور تقیید سبب اور شرط میں ہوں گے یا نہیں اگر سبب و شرط میں ہوں تو اس صورت میں مطلق کو مقید پر حمل نہیں کیا جائے گا سبب میں ہوں تو اس کی مثال حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "ادوا عن کل حر وعبد" اور دوسرا ارشاد مبارک "ادوا عن کل حر وعبد من المسلمین" اور شرط میں ہوں تو اس کی مثال حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک "لا نکاح الا بشہود" اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک لا نکاح الا بولی وشاھدی عدل" اور اگر اطلاق وتقیید سبب و شرط میں نہیں ہیں تو مطلق کو مقید پر بالاتفاق حمل کیا جائے گا جیسے ایک اعرابی کے قصہ میں ایک روایت میں ہے "صم شھرین" اور دوسری روایت میں ہے "صم شھرین متتابعین۔

وَهُوَ نَظِيرُ مَا سَبَقَ اَنَّ التَّعْلِيقَ بِالشَّرْطِ لَا يُوجِبُ النَّفْيَ عِنْدَ عَدَمِهٖ فَصَارَ الْحُكْمُ الْوَاحِدُ قَبْلَ وُجُودِهٖ مُعَلَّقًا وَمُرْسَلًا لِاَنَّ الْاِرْسَالَ وَالتَّعْلِيقَ يَتَنَافِيَانِ وُجُودًا فَاَمَّا قَبْلَ وُجُودِهٖ فَهُوَ مُعَلَّقٌ بِالشَّرْطِ اَيْ مَعْدُوْمٌ يَتَعَلَّقُ وُجُودُهٗ بِالشَّرْطِ وَمُرْسَلٌ عَنِ الشَّرْطِ اَيْ مَعْدُوْمٌ مُحْتَمِلٌ لِلْوُجُودِ قَبْلَهٗ وَالْعَدَمُ الْاَصْلِيُّ كَانَ مُحْتَمِلًا لِلْوُجُودِ وَلَمْ يَتَبَدَّلِ الْعَدَمُ فَصَارَ مُحْتَمِلًا لِلْوُجُودِ بِطَرِيقَيْنِ وَمِنْهَا مَا قَالَ بَعْضُهُمْ اِنَّ الْعَامَّ يَخْتَصُّ بِسَبَبِهٖ وَعِنْدَنَا اِنَّمَا يَخْتَصُّ بِسَبَبِهٖ اِذَا لَمْ يَكُنْ مُسْتَقِلًّا بِنَفْسِهٖ كَقَوْلِهٖ نَعَمْ اَوْ بَلٰى اَوْ خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَزَاءِ كَقَوْلِ الرَّاوِي سَهٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَجَدَ اَوْ خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَوَابِ كَالْمَدْعُوِّ اِلَى الْغَدَاءِ وَيَقُوْلُ وَاللّٰهِ لَا اَتَغَدّٰى فَاَمَّا اِذَا زَادَ عَلٰى قَدْرِ الْجَوَابِ فَقَالَ وَاللّٰهِ لَا اَتَغَدّٰى الْيَوْمَ وَهُوَ مَوْضِعُ الْخِلَافِ فَعِنْدَنَا يَصِيْرُ مُبْتَدَاءً اِحْتِرَازًا

عَنْ اِلْغَاءِ الزِّيَادَةِ وَمِنْهَا مَا قَالَ بَعْضُهُمْ اِنَّ الْقِرَانَ فِي النَّظْمِ يُوجِبُ الْقِرَانَ فِي الْحُكْمِ مِثْلُ قَوْلِ بَعْضِهِمْ فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاَقِيمُوا الصَّلٰوةَ وَ اٰتُوا الزَّكٰوةَ اِنَّ الْقِرَانَ يُوجِبُ اَنْ لَا تَجِبَ الزَّكٰوةُ عَلَى الصَّبِيِّ قَالُوْا لِاَنَّ الْعَطْفَ يَقْتَضِي الْمُشَارَكَةَ وَاعْتَبَرُوْا بِالْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ اِذَا عُطِفَتْ عَلَى الْكَامِلَةِ وَهٰذَا فَاسِدٌ لِاَنَّ الشَّرِكَةَ اِنَّمَا وَجَبَتْ فِي الْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ لِافْتِقَارِهَا اِلٰى مَا يَتِمُّ بِهٖ فَاِذَا تَمَّ بِنَفْسِهٖ لَمْ تَجِبِ الشَّرِكَةُ اِلَّا فِيْمَا يَفْتَقِرُ اِلَيْهِ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِي قَوْلِ الرَّجُلِ لِامْرَاَتِهٖ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَعَبْدِيْ حُرٌّ اَنَّ الْعِتْقَ يَتَعَلَّقُ بِالشَّرْطِ لِاَنَّهٗ فِي حَقِّ التَّعْلِيقِ قَاصِرٌ۔

ترجمہ - اور وہ اس کی نظیر ہے جس کا ذکر ماقبل گذر چکا ہے کہ تعلیق بالشرط" شرط کی عدم موجودگی میں حکم کی نفی کو واجب نہیں کرتی پس حکم واحد اپنے وجود سے پہلے معلق اور مرسل ہوا کیونکہ ارسال اور تعلیق میں وجود حکم کے مرتبہ میں منافات ہے تو وجود حکم سے پہلے حکم معلق بالشرط بھی ہو سکتا ہے یعنی معدوم کہ اُس کا وجود شرط کے ساتھ متعلق ہو اور مرسل عن الشرط بھی ہو سکتا ہے یعنی معدوم کہ شرط کے وجود سے پہلے موجود ہونے کا احتمال رکھتا ہے اور عدم اصلی وجود کا محتمل ہے اور عدم متبدل نہیں ہوا پس وہ دو طریقوں سے موجود ہونے کا احتمال رکھتا ہے اور وجوہ فاسدہ میں سے ایک وہ ہے جس کے بعض ائمہ کرام قائل ہوئے ہیں کہ صیغۂ عام اپنے سبب کے ساتھ مخصوص ہوگا اور ہمارے احناف کے نزدیک حق بات یہ ہے کہ جب عام مستقل بنفسہٖ نہ ہو جیسے اُس کا قول نعم یا بلی یا عام جزاء کی جگہ آیا ہو جیسے راوی کا قول "سہی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فسجد" یا عام جواب کی جگہ میں واقع ہو جیسے وہ شخص جس کو غدا ء کی دعوت دی گئی ہو اور وہ یوں کہے "واللہ لا اتغدی" تو مذکورہ بالا تینوں صورتوں میں صیغۂ عام سبب ورود کے ساتھ بالاتفاق خاص ہوگا۔ پس اگر شخص مذکور قدر جواب پر زیادہ کرے پس یوں کہے "واللہ لا اتغدی الیوم" تو اس صورت میں اختلاف ہے تو ہمارے نزدیک یہ ایک نیا کلام ہے

تاکہ زیادتی کے الغاء سے احتراز ہو۔ وجوہِ فاسدہ میں سے ایک وجہ فاسد وہ ہے جس کے بعض ائمہ کرام (حضرت امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ) قائل ہوئے ہیں کہ دو کلاموں کو حرف واؤ سے جمع کرنا اشتراک فی الحکم کو ثابت کرتا ہے مثل بعض کے قول کے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کے بارے "واقیموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ" کہ یہاں دو کلاموں کو حرف واؤ سے جمع کرنا اس امر کو ثابت کرتا ہے کہ صبی و مجنون پر زکوٰۃ واجب نہ ہو۔ انہوں نے کہا ہے کہ عطف، مشارکت کو چاہتا ہے اور انہوں نے جملہ ناقصہ "جبکہ اس کا عطف جملہ کاملہ پر ہو" پر قیاس کیا ہے اور یہ فاسد ہے۔ کیونکہ شرکت فی الخبر تو محض جملہ ناقصہ میں واجب ہے

اس لئے کہ جملہ ناقصہ ایسی چیز کی طرف محتاج ہے جس کے ذریعہ وہ تام ہو جائے پس جب وہ خود ہی تام ہو تو ان دونوں میں شرکت واجب نہیں ہوگی مگر اس جملہ تامہ کے محتاج ہونے کی کوئی اور جہت ہو تو پھر بے شک اُس چیز میں جس کی طرف محتاج ہو شرکت واجب ہوگی اور اسی لئے ہم نے اُس شخص کے قول جو شخص اپنی بیوی کو کہے "ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حر" میں کہا ہے کہ عتق بہ شرط کے ساتھ معلق ہوگا کیونکہ یہ تعلیق کے حق میں قاصر ہے

تقریر و تشریح

قولہ **وھو نظیر ما سبق** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں جو کہ "التعلیق بالشرط" کے مسئلہ پر وارد ہوتا تھا۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ آپ کے نزدیک "التعلیق بالشرط" شرط کی عدم موجودگی میں حکم کی نفی کو واجب نہیں کرتی بلکہ یہ جائز ہے کہ جس طرح حکم شرط کی موجودگی میں پایا جاتا ہے اسی طرح شرط کی عدم موجودگی کے وقت بھی پایا جائے "یعنی ارسال سے"، تو اس بنا پر شئی واحد معلق اور مرسل ہو گئی اور یہ تو اجتماع متنافیین ہے۔ جواب کی تقریر سے پہلے تمہیداً یہ امر محفوظ رہنا چاہیے کہ حکم (مثلاً وقوع طلاق) کے دو مرتبے ہیں (یعنی دو اعتبار ہیں) ایک مرتبہ حکم کے وجود سے پہلے کا ہے اور دوسرا مرتبہ حکم کے وجود کا ہے (یعنی جس وقت کہ حکم پایا جائے) جو مرتبہ حکم کے وجود سے پہلے کا ہے "حکم" اس مرتبہ میں معلق بھی ہو سکتا ہے اور مرسل بھی ہو سکتا ہے یعنی یہ بھی ممکن ہے کہ اس کو شرط کے ساتھ معلق کر دیا جائے جیسے "الطلقات الثلث المعلقۃ بدخول الدار" کہ جب شرط پائی جائے یعنی دخول دار پایا جائے تو "الطلقات الثلث" کا وجود متحقق ہو جائے گا اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ حکم ارسال کے ساتھ پایا جائے یعنی شرط کے وجود سے پہلے تنجیزاً پایا جائے (یعنی وہ دخول دار کے پائے جانے سے پہلے بالفعل "الطلقات الثلث" کو واقع کر دے) تو اب اس حکم کے پائے جانے کے دو طریقے یعنی تعلیق اور ارسال ہو سکتے ہیں کیونکہ وجود حکم سے قبل ارسال اور تعلیق میں کوئی منافات نہیں ہے اس لئے کہ "امر عدمی"

اس امر کی صلاحیت رکھتا ہے کہ وہ شرط کے ساتھ پایا جائے اور شرط کے غیر کے ساتھ بھی پایا جائے تو اب اگر شوہر "الطلقات الثلث" کو دخولِ دار سے معلق کر دے تو اس تعلیق کے بعد اور شرط یعنی دخولِ دار کے پائے جانے سے پہلے وہ عدمی اصلی تبدیلی نہیں ہوگا اب بھی یہ حکم صلاحیت رکھتا ہے کہ دونوں طریقوں یعنی تعلیق اور ارسال سے پایا جائے اگر شرط کے پائے جانے سے پہلے شوہر "الطلقات الثلث" بالفعل دے دے تو یہ حکم پایا جائے گا اور اگر دخول دار پایا گیا تو بھی یہ حکم پایا جائے گا تو معلوم ہوا کہ اس مرتبہ میں تعلیق اور ارسال میں قطعاً کوئی منافات نہیں ہاں وجود حکم کے مرتبہ میں تعلیق اور ارسال میں منافات ہے کیونکہ حکم جب شرط دخول دار سے پایا گیا تو اب یہ ممکن نہیں کہ کہا جائے کہ یہ حکم ارسال کے ساتھ پایا گیا ہے اور اسی طرح اگر یہ حکم ارسال کے ساتھ پایا گیا ہو تو اب یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ حکم شرط کے ساتھ پایا گیا ہے کیونکہ وجود حکم کے بعد تعلیق اور ارسال میں منافات ہے اب اِس تمہید کے بعد جواب کی تقریر یہ ہے کہ آپ کو یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ شئی واحد کے دو مرتبے ہیں ایک وجود سے پہلے کا مرتبہ اور ایک شئی واحد کے وجود کا مرتبہ تو شئی واحد (حکم) اپنے وجود سے پہلے معلق اور مرسل ہونے کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ اس مرتبہ میں ارسال اور تعلیق میں کوئی منافات نہیں ہے ہاں وجود اور ثبوتِ حکم کے بعد ممکن نہیں کہ یہ ارسال اور تعلیق دونوں کے ساتھ ثابت ہو کیونکہ اس مرتبہ میں ارسال اور تعلیق کے درمیان منافات ہے اور ہم نے جو حکم واحد کو معلق اور مرسل قرار دیا ہے وہ حکم کے وجود و ثبوت سے پہلے والے مرتبہ میں ہے نہ کہ حکم کے وجود و ثبوت کے مرتبہ میں اور مطلق و مقید (جو کہ سبب میں وارد ہونے والے ہیں) کے ساتھ عمل اور ایک کو دوسرے پر حمل نہ کرنا یہ ارسال اور تعلیق بالشرط کی نظیر ہے جس طرح وہاں دو مرتبے ہیں اسی طرح یہاں بھی دو مرتبے ہیں یعنی حکم واحد کے موجود ہونے سے پہلے علی سبیل البدل اس کا سبب مطلق بھی ہو سکتا ہے اور مقیّد بھی اِس مرتبہ میں مطلق اور مقیّد میں کوئی منافاۃ نہیں ہے جیسا کہ حکم کے وجود سے پہلے ارسال اور تعلیق میں کوئی منافات نہیں ہے ہاں حکم واحد کا ثبوت سبب مطلق اور سبب مقیّد سے ایک ساتھ ممتنع ہے اسی لئے تو ان دونوں میں سے ایک کو دوسرے پر محمول نہیں کیا جاتا بلکہ ان دونوں کو جمع کیا جاتا ہے مطلق اپنے محل پر اور مقیّد اپنے محل پر محمول ہوتا ہے فتامل۔

قولہ **ومنھا ما قال** الخ وجوہ فاسدہ میں سے ایک وجہ فاسد جس کے بعض (حضرت امام مالک و امام شافعی رحمۃ اللہ علیہما) قائل ہوئے ہیں اور المزنی و ابوبکر الدقاق و ابو ثور ان کے تابع ہوئے ہیں کہ صیغہ عام جب کسی نص میں یا صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے قول میں کسی خاص شخص کے حق میں وارد ہوا اور وہ کلام مفید نہ ہو تو وہ عام اپنے سبب کے ساتھ مخصوص ہوگا برابر ہے کہ وہ سبب، سائل کا سوال ہو بایں طور کہ کسی نے بارگاہِ رسالت میں سوال کیا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

نے جواب میں فرمایا "من فعل کذا فعلیہ کذا او فلہٗ کذا" اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "فعلیک کذا او فلک کذا" نہیں فرمایا یا وہ سبب کسی حادثے کا وقوع ہو بایں طور کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ پاک میں کسی شخص کو حادثہ واقع ہوا تو اُس حادثہ میں نص وارد ہوئی تو مذکورہ بالا علماء عظام کے نزدیک یہ عام اِس سائل کے حق یا صاحب حادثہ کے حق میں خاص ہوگا حتی کہ یہ حکم ان دونوں کے غیر کے حق میں کسی دوسری نص سے ثابت ہوگا یا ان دونوں پر قیاس کر کے ثابت ہوگا اور صحابہ وتابعین رضوان اللہ علیہم کا "النصوص الواردۃ مقیدۃ لا باسبابھا" کو اپنے عموم پر جاری رکھنے پر اجماع یہ جمہور علماء عظام کی تائید کرتا ہے دیکھئے کہ آیۃ ظہار بر خولہ امرأۃ اوس بن الصامت اور آیۃ اللعان، ہلال بن اُمیہ اور آیۃ قذف، قذفِ حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا اور آیۃ سرقہ رداء صفوان کے سرقہ یا سرقہ المجن میں نازل ہوئی باوجود اس کے صحابہ وتابعین رضی اللہ عنہم نے ان عمومات کو ان کے موارد میں خاص نہیں کیا تو اس سے یہ امر معلوم ہوگیا کہ عام سبب ورود کے ساتھ خاص نہیں ہوتا۔ کذا فی غایۃ التحقیق۔

قولہٗ وعندنا الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے یہ فرماتے ہیں کہ ہمارے احناف کے نزدیک حق بات کیا ہے تو سبب کی تفصیل بیان کرتے ہوئے اس کی چار اقسام بیان فرمائی ہیں ان میں پہلی تین اقسام میں ہمارے نزدیک عام اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوگا پہلی صورت یہ ہے کہ عام مستقل بنفسہٖ نہ ہو (یعنی سبب کے بغیر معنی کے سمجھانے میں مستقل نہ ہو) جیسے ایک شخص نے دوسرے سے کہا "اکان لی علیک الف درھم" کیا میرا ہزار درہم تیرے ذمہ ہے۔ تو دوسرے نے کہا: "نعم" یا ایک شخص نے دوسرے سے کہا "الیس لی علیک الف درھم" کیا میرا ہزار درہم تیرے ذمہ نہیں، تو اس کے جواب میں دوسرے نے کہا "بلیٰ" ہاں ہے تو دوسرے کا قول نعم اور بلیٰ اپنے ابہام کی وجہ سے عام ہے کیونکہ یہ مختلف انواعِ کلام کی صلاحیت رکھتا ہے تو جب اِس کا سبب مذکور ہوگا تو اِس کا تعلق اسی سبب کے ساتھ ہو جائے گا کیونکہ ان دونوں "نعم وبلیٰ" میں سے ہر ایک غیر مستقل بنفسہٖ ہے اپنے ماقبل یعنی سبب کے بغیر کوئی فائدہ نہیں دیتا جب اِس نے اپنے ماقبل (سبب) کے ساتھ متعلق ہوئے بغیر کوئی فائدہ نہیں دیا تو پھر یہ اُس معنی کا فائدہ کیسے دے سکتا ہے جس میں عموم و شمول ہو کیونکہ یہ کلام مستقل کی شان ہوتی ہے بلکہ "نعم وبلیٰ" اپنے سبب میں منحصر ہوں گے (اگر اس جگہ مستقل بنفسہٖ کلام ہوتی بایں طور کہ وہ یوں کہے "لک علی الف درھم" تو یہ اقرار تو ہے پر "عما نحن فیہ" سے خارج ہے اس میں ہمارا کلام نہیں ہے "والفرق بین نعم وبلیٰ یعرف فی المطولات" دوسری قسم یہ ہے کہ عام جزاء کی جگہ آیا ہو جیسے راوی کا قول "سھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسجد" تو "فسجد" عام ہے فی نفسہٖ ہر سجود کے لئے صلاحیت رکھتا ہے لیکن جب یہ جزاء کے موقع پر آیا (بدلالت الفاء) تو اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوگیا اور وہ سبب سہو ہے اور تیسری قسم یہ ہے کہ عام جواب کے موقع پر آئے لیکن اِس سے زیادہ نہ ہو جیسے وہ شخص جس کو غدائیہ کی دعوت دی گئی ہو بایں طور کہ اس کو دوسرے شخص نے کہا "تغد معی" اور وہ شخص مدعو اِس کے جواب میں کہے "واللہ لا اتغدی" تو اِس جواب میں "الیوم" او "معک" کی زیادتی نہ کرے تو اس کا قول "لا اتغدی" عام ہے کیونکہ اِس دن اور اس دن کے غیر کے غدائیہ کو شامل ہے اور اسی طرح اس مخاطب کے اور اِس کے غیر کے ساتھ مل کر غدائیہ کو بھی شامل ہے اسی طرح اپنے گھر یا اپنے غیر کے گھر غدائیہ کو بھی شامل ہے لیکن جب یہ "عام" جواب کی جگہ وارد ہوا ہے "رداً علیہ" تو اُسی غدائیہ کا فائدہ دے گا جس کی طرف اُس نے اِس کو بلایا ہے یہ اسی طرح ہو گیا جس طرح کہ اُس نے یوں کہا "ان تغدیت الغداء التی دعوتنی الیہ فکذا" پس مذکورہ بالا تینوں قسموں میں صیغہ عام سببِ ورود کے ساتھ بالاتفاق خاص ہوگا اور کلام کے از سرِ نَو ہونے کا بالکل محتمل نہ ہوگا اور چوتھی قسم یہ ہے کہ صیغہ عام جواب کے موقع پر آئے اور مقدارِ جواب سے زیادہ ہو جائے مثلاً وہ شخص جو غدا یا عشاء کا مدعو ہے وہ کہے "واللہ لا اتغدی الیوم" تو اس صورت میں اختلاف ہے مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک یہ ایک نیا کلام ہے پہلے کلام کے ساتھ متعلق نہیں ہے کیونکہ اگر ہم اِس کو خارج مخرج الجواب قرار دیں تو پھر زیادۃ یعنی "الیوم" کا لغو ہونا لازم آتا ہے کیونکہ جواب تو اس "الیوم" کے بغیر بھی تام ہو جاتا ہے ہاں دلالتِ حال تو اس امر پر شاہد ہے کہ یہ قول "واللہ لا اتغدی الیوم" خارج مخرج جواب ہو لیکن صریح کے مقابلہ میں اِس کا کچھ اعتبار نہیں ہے اسی لئے ہم نے لفظ کو ترجیح دی ہے اور اس کو کلام نَو قرار دیا ہے تو یہ عام اپنے سبب کے ساتھ مخصوص نہیں ہوگا بلکہ "المدعو" اِس دن جہاں کہیں بھی اور جس طرح بھی غدائیہ کھائے گا خواہ الداعی کے ساتھ یا تنہا یا غیر الداعی کے ساتھ ہر صورت میں حانث ہو جائے گا اور امام مالک و امام شافعی رحمۃ اللہ علیہما اور امام زفر رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس "واللہ لا اتغدی الیوم" کو دلالۃِ حال کی وجہ سے جواب پر محمول کیا جائیگا پس یہ اپنے سبب کے ساتھ مخصوص ہوگا لہٰذا اگر "المدعو" اسی دن غیر الداعی کے ساتھ یا تنہا غدائیہ کھائے گا تو حانث نہیں ہوگا۔

قولہٗ **ومنھا ما قال بعضھم ان القران** الخ وجوہ فاسدہ میں سے ایک وجہ[۵] فاسد یہ ہے کہ بعض (امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ) نے کہا ہے کہ دو کلاموں کو حرف واؤ سے جمع کرنا "اشتراک فی الحکم کو ثابت کرتا ہے" کیونکہ دو جملوں میں باہمی مناسبت کا لحاظ ضروری ہوتا ہے انہوں نے اللہ تبارک وتعالیٰ کے اِس ارشاد مبارک "واقیموا الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ" کے تحت کہا

ہے کہ یہاں دو کلاموں کو حرف واؤ سے جمع کرنا اس امر کو ثابت کرتا ہے کہ صبی و مجنون پر زکوٰۃ واجب نہ ہو جیسا کہ ان دونوں پر صلوٰۃ واجب نہیں ہے کیونکہ اس قول مبارک میں زکوٰۃ، صلوٰۃ کے ساتھ مقرون ہے پس یہ جملے کاملہ ہیں ان میں کے ایک کا دوسرے پر عطف کیا گیا ہے تو ان دونوں کا یہ اقتران و ملاپ دونوں کے درمیان تسویہ کا خواہاں ہے (اور یہی معنی ہے مصنف کے قول: ”قالوا لان العطف یقتضی المشارکۃ الخ“) اور تسویہ و مشارکت کا مقتضیٰ یہ ہے کہ اگر ایک ان دونوں میں سے واجب ہو تو دوسرا بھی واجب ہو اور اگر ایک واجب نہ ہو تو دوسرا بھی واجب نہ ہو۔ انہوں نے الجملۃ الکاملۃ المعطوفۃ علی الجملۃ الکاملۃ جیسے زینب طالق و ھند طالق، کو الجملۃ الناقصۃ (ای المفرد) المعطوفۃ علی الجملۃ الکاملۃ جیسے ”زینب طالق و ھند“ پر قیاس کیا ہے تو جس طرح المفرد المعطوف اور الجملۃ الکاملۃ المعطوف علیھا، خبر (طالق) میں مشترک ہیں اسی طرح پہلے دونوں جملے بھی حکم میں مشترک ہیں۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ان حضرات کا یہ قیاس فاسد ہے کیونکہ شرکت فی الخبر تو محض جملہ ناقصہ میں واجب ہے اس لئے کہ جملہ ناقصہ ایسی چیز کی طرف محتاج ہے جس کے ذریعہ وہ تام ہو جائے (یعنی خبر کا محتاج ہے) پس اسی احتیاج کی وجہ سے ان دونوں میں شرکت واجب ہوئی بخلاف جملہ کاملہ معطوفہ کے کہ وہ خود تام ہے اپنے تام ہونے میں کسی کا محتاج نہیں لہٰذا جب وہ خود ہی تام ہو جائے تو ان دونوں میں شرکت واجب نہیں ہوگی ہاں اس جملہ تامہ کے محتاج ہونے کی کوئی اور جہت ہو تو پھر بے شک اُس چیز میں جس کی طرف محتاج ہو شرکت واجب ہوگی جیسے ”التعلیق ہے“ تو یہ امر روز روشن کی طرح واضح ہو گیا کہ شرکت کا موجب افتقار ہے نفس عطف نہیں ہے اور اسی لئے کہ شرکت افتقار سے ثابت ہوتی ہے ہم نے اُس شخص کے قول جو شخص اپنی بیوی کو کہے ”ان دخلت الدار فانت طالق و عبدی حر“ میں کہا ہے کہ عتق یہ بشرط (دخول دار) کے ساتھ معلق ہوگا کیونکہ ”و عبدی حر“ اگرچہ ایقاعاً تام ہے لیکن تعلیق کے حق میں ناقص ہے لہٰذا یہ پہلے جملہ کے ساتھ تعلیق میں مشترک ہوگا کیونکہ دلالتِ حال سے یہ امر معلوم ہو رہا ہے کہ اِس شخص کی اپنے قول ”و عبدی حر“ سے غرض تعلیق ہے تنجیز نہیں اور اُس نے اپنے قول ”و عبدی حر“ کے لئے کوئی علیحدہ شرط ذکر نہیں کی تو یہ قول مذکور حق تعلیق میں ناقص ہوا تو یہ حق شرط میں پہلے جملہ کی طرف محتاج ہوا بخلاف اُس صورت کے کہ اگر یوں کہتا ”ان دخلت الدار فانت طالق و زینب طالق“ کیونکہ اِس صورت میں طلاقِ زینب کو دخولِ دار کے ساتھ معلق نہیں کیا اس لئے کہ اگر اس کی غرض تعلیق ہوتی تو یہ صرف ”و زینب“ کہتا اور خبر (طالق) کو ذکر نہ کرتا کیونکہ یہ دونوں جملے خبر میں متحد ہیں تو جب یہ شخص خبر (طالق) کا اعادہ کر رہا ہے تو اِس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس کی غرض تنجیز ہے۔

فَصلٌ فِی الْاَمْرِ وَهُوَ مِنْ قَبِيْلِ الْوَجْهِ الْاَوَّلِ مِنَ الْقِسْمِ الْاَوَّلِ مِمَّا ذَكَرْنَا مِنَ الْاَقْسَامِ فَاِنَّ صِيْغَةَ الْاَمْرِ لَفْظٌ خَاصٌّ مِنْ تَصَارِيْفِ الْفِعْلِ وُضِعَ لِمَعْنًى خَاصٍ وَهُوَ طَلَبُ الْفِعْلِ وَمُوْجَبُهٗ عِنْدَ الْجُمْهُوْرِ اَلْاِلْزَامُ اِلَّا بِدَلِيْلٍ وَالْاَمْرُ بَعْدَ الْحَظْرِ وَقَبْلَهٗ سَوَاءٌ وَلَا مُوْجَبَ لَهٗ فِی التَّكْرَارِ وَلَا يَحْتَمِلُهٗ لِاَنَّ لَفْظَ الْاَمْرِ صِيْغَةٌ اُخْتُصِرَتْ لِمَعْنَاهَا مِنْ طَلَبِ الْفِعْلِ لٰكِنْ لَفْظَ الْفِعْلِ فَرْدٌ فَلَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ قُلْنَا فِیْ قَوْلِ الرَّجُلِ لِاِمْرَأَتِهٖ طَلِّقِیْ نَفْسَكِ اَنَّهٗ يَقَعُ عَلَی الْوَاحِدِ وَلَا تَعْمَلُ نِيَّةُ الثِّنْتَيْنِ فِيْهِ لِاَنَّهٗ لَا تَصِحُّ نِيَّةُ الْعَدَدِ اِلَّا اَنْ تَكُوْنَ الْمَرْاَةُ اَمَةً لِاَنَّ ذٰلِكَ جِنْسُ طَلَاقِهَا فَصَارَ مِنْ طَرِيْقِ الْجِنْسِ وَاحِدًا

ترجمہ۔ یہ فصل امر کے بیان میں ہے۔ اور امر، تقسیماتِ مذکورہ میں سے پہلی تقسیم کی ایک قسم الخاص کی ایک قسم ہے کیونکہ صیغۂ امر فعل کی تصاریف ۔۔۔ لفظ خاص ہے معنی خاص کے لئے وضع کیا گیا ہے اور وہ طلبِ فعل ہے اور اس کا موجب جمہور کے نزدیک الزام ہے مگر کسی دلیل کے ساتھ اور امر حظر کے بعد اور اس سے پہلے برابر ہے اور امر وجوب کے اعتبار سے فعل کو مکرر بجالانا نہیں چاہتا اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ لفظ امر فعل کو مصدر کے ذریعہ طلب کرنے سے مختصر ہے اور وہ مصدر فرد ہے جو عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ جو شخص اپنی بیوی کو کہے ”طلقی نفسک“ تو اس سے ایک ہی طلاق واقع ہوگی اور اس میں دو طلاقوں کی نیّت مؤثر نہیں ہوگی کیونکہ یہاں عدد کی نیّت صحیح نہیں ہے مگر یہ کہ شخص مذکور کی بیوی کسی کی لونڈی ہو تو صورت مذکورہ میں دو طلاقوں کی نیت درست ہوگی کیونکہ لونڈی کے حق میں دو طلاقیں اسی طرح جنس طلاق ہے جس طرح کہ تین طلاقیں آزاد عورت کے حق میں جنس طلاق ہے پس لونڈی کے حق میں یہ دو طلاقیں باعتبار جنس کے فرد حکمی ہے۔

تقریر و تشریح فصل فی الامر

مصنف رحمۃ اللہ آحانی جب تقسیم رابع اور وجوہ فاسدہ کے بیان

سے فارغ ہوئے تو اب مصنف نے خاص کے بعض اقسام یعنی امر (اور اس کے بعد نہی) کا بیان شروع فرمایا کیونکہ "الاصول" کے اکثر ابحاث انہی کے ساتھ متعلق ہیں۔ سوال۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے "الامر" کو النہی پر مقدم کیوں کیا ہے؟ الجواب: انسان اولاً ایمان کے ساتھ مکلف ہے اور ایمان مامور بہ ہے لہٰذا نہی سے پہلے امر کا بیان فرماتے ہوئے فرمایا "فصل فی الامر" وھو من قبیل الوجہ الاوّل من القسم الاول مماذکرنا من الاقسام" اب اِس عبارت کی طرف ایک نظر فرمائیں "ھو" کا مرجع "الامر" ہے اور "قبیل" کی اضافت "الوجہ" کی طرف بیانیہ ہے اور "الوجہ" کا معنی "القسم" ہے اور اس سے مراد "الخاص" ہے اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "من القسم الاول" میں "القسم" بمعنی التقسیم ہے اور اسی طرح "من الاقسام" میں الاقسام بمعنی التقسیمات ہے اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی اس عبارت میں پہلا لفظ مِن یعنی "من قبیل" میں اور دوسرا لفظ مِن یعنی "من القسم الاول" میں اور تیسرا لفظ مِن "مما ذکرنا" میں تبعیضیہ ہے اور چوتھا لفظ مِن یعنی جو "من الاقسام" میں ہے بیانیہ ہے تو تقدیر عبارت اس طرح ہے "والامر بعض من القسم الاول الذی ھو بعض من التقسیم الاول الذی ھو بعض مما ذکرنا الذی ھو التقسیمات" یعنی امر (ای صیغہ اِفعَل) یہ تقسیمات مذکورہ میں سے پہلی تقسیم (جو کہ صیغہ اور لغت کے اعتبار سے تھی) کی ایک قسم الخاص کی ایک قسم ہے۔ سوال جب مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ "الامر" الخاص کے قبیلہ سے ہے اور یہ مقصود تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے اتنا کہنے سے حاصل ہو جاتا ہے "ھو من الخاص" تو پھر اس عبارت طویلہ کے ذکر کرنے میں کیا فائدہ ہے جواب اِس عبارت طویلہ کے ذکر کرنے سے مقصود اس امر کے اہتمام کی زیادتی ہے کہ امر یہ الخاص المصطلح کے قبیل سے ہے اور یہ اس عبارت کے ذکر سے حاصل ہوتا ہے بناءً علی قاعدۃ العلماء ان التفصیل بعد الاجمال اوقع فی الذھن" سوال۔ امر کو خاص کی اقسام سے شمار کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ امر کا اطلاق دو امور پر ہوتا ہے۔ اوّل "تکلّم بالصیغہ" ہے اِس پر جمہور کا قول شاھد ہے کہ وہ امر کی یہ تعریف کرتے ہیں "الامر ھو قول (بمعنی المصدر) القائل للغیر علی سبیل الاستعلاء افعل" اور ثانی "طلب الفعل" ہے اس پر علاّمہ ابن حاجب کا قول شاہد ہے کہ وہ امر کی یہ تعریف کرتے ہیں "الامر ھو اقتضاء الفعل غیر کف علی جھۃ الاستعلاء" اور عموم و خصوص تو الفاظ کے عوارض سے ہیں۔ اور "تکلّم بالصیغہ" اور طلب الفعل" تو الفاظ نہیں ہیں کیونکہ "تکلّم بالصیغہ" تو متکلم کی صفت ہے اور "طلب الفعل" معنی قائم بالطالب ہے۔ پس یہ حقیقۃً الفاظ نہیں ہیں تو پھر امر کو خاص کے اقسام سے شمار کرنا درست

نہ ہوا "لعدم رکن الخاص وھو اللفظ" الجواب: امر کا اطلاق جس طرح "تکلّم بالصیغہ" اور "طلب الفعل" پر ہوتا ہے ایسے ہی امر کا اطلاق صیغہ اِفعَل پر ہوتا ہے اور "الصیغہ" الفاظ سے ہے اور اس جگہ امر سے نفس "صیغہ افعَل" مراد ہے لہٰذا امر کے اطلاق علی نفس الصیغہ کی بناء پر اس کو خاص کی اقسام سے شمار کرنا صحیح ہے۔ سوال "تکلّم بالصیغہ" اور "طلب الفعل" پر امر کا اطلاق مستقیم ہے اور "نفس صیغہ افعَل" پر امر کا اطلاق مستقیم نہیں ہے کیونکہ "تکلّم بالصیغہ" پر جمہور کا قول "ھو قول القائل الخ" شاہد ہے اور "طلب الفعل" پر علامہ ابن حاجب کا قول "ھو الاقتضاء الخ شاہد ہے" کما مر انفاً لیکن امر کے اطلاق علی نفس الصیغہ" پر کوئی شاہد نہیں ہے۔ الجواب ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے کہ امر کے اطلاق علی نفس صیغہ افعل" پر کوئی شاہد نہیں ہے کیونکہ جمہور کی تعریف "وھو قول القائل للغیر علی سبیل الاستعلاء افعَل" جس طرح "تکلّم بالصیغہ" پر شاہد ہے اسی طرح "نفس صیغہ افعل" پر شاہد ہے بایں طور کہ "القول" بمعنی المقول ہے اور جب "تکلّم بالصیغہ" پر شاہد ہوگا تو "القول بمعنی المصدر ہوگا۔ تنبیہ: امر کا لغوی معنی "فرمودن" ہے (یعنی ایک شخص کا دوسرے کو یہ حکم دینا کہ یہ کام کر) اور امر کا اصطلاحی معنی تین طرح بیان کیا جاتا ہے ع۱ "نفس صیغہ اِفعَل" ع۲ "تکلّم بالصیغہ" ع۳ "طلب الفعل" اور اس جگہ پہلا معنی مراد ہے یعنی "نفس صیغہ افعل" اس معنی کے لحاظ سے امر کی تعریف یہ ہوگی "الامر ھو قول القائل لغیرہ علی سبیل الاستعلاء اِفعَل" امر یہ ہے کہ ایک شخص اپنے آپ کو بلند مرتبہ سمجھ کر کسی دوسرے شخص کو اُفعَل (یہ کام کر) کہے یہاں امر سے مراد مسمّی امر ہے ای ما صدق علیہ لفظ الامر جیسے اِضرِب، اُنصُر وغیرہ اور وہ لفظ مراد نہیں ہے جو الف، میم اور راء کا مجموعہ ہے اِس پر دلیل یہ ہے کہ امر کے مسمّٰی پر یہ تعریف صادق آتی ہے کہ وہ ایک ایسا لفظ خاص ہے جس کی وضع ایک معنی معلوم کے لئے ہوئی ہے اور وہ بطور وجوب کسی چیز کی طلب ہے یا کسی چیز کے کرنے کا حکم ہے، اور اس تعریف میں لفظ "قول" مصدر ہے جس سے مراد "مقول" ہے یعنی اسم مفعول مراد ہے کیونکہ امر الفاظ کے اقسام میں سے ہے اور اس تعریف میں "قول" جنس ہے تمام الفاظ کو شامل ہے اور "علی سبیل الاستعلاء" کی قید سے وہ الفاظ امر کی تعریف سے خارج ہو جاتے ہیں جو التماس اور دعا پر دلالت کریں البتہ نہی کے الفاظ باقی رہ جاتے ہیں کیونکہ نہی کی تعریف میں بھی علی سبیل الاستعلاء ماخوذ ہے (نہی کی تعریف یہ ہے "النہی ھو قول القائل لغیرہ علی سبیل الاستعلاء لا تفعل") لیکن وہ بھی لفظ اِفعَل سے امر کی تعریف سے خارج ہو جاتے ہیں اور یہاں اِفعَل کے لفظ سے مراد ہر وہ لفظ ہے جو طریقہ معروفہ پر مضارع سے مشتق ہو خواہ وہ امر حاضر ہو یا امر غائب ہو یا امر متکلّم ہو معروف ہو یا کہ مجہول ہو لیکن شرط

یہ ہے کہ ہر ایک سے فعل کا واجب کرنا مقصود ہو اور یہ کہ خود قائل (متکلم) اپنے آپ کو بڑا شمار کرے خواہ وہ واقع میں بڑا ہو یا نہ ہو یہی وجہ ہے کہ جب قائل بڑا نہ ہو اور لفظ افعل کہے تو اُسے بے ادب و گستاخ کہا جاتا ہے۔ اور امر کی تعریف میں اشتراط مذکور سے اس اعتراض کا جواب ہو گیا جو صاحب تلویح کی طرف سے وارد کیا گیا ہے کہ اگر اس امر سے اصطلاح العربیہ مراد ہے تو لفظ "علی سبیل الاستعلاء" کی حاجت نہیں ہے کیونکہ التماس "وھو قول لفظ الامر مع التساوی" اور الدعاء "وھو قول صیغۃ الامر مع الخضوع" بھی ان کے نزدیک امر ہے اور اگر اس امر سے اصطلاح الاصول مراد ہے تو امر اُن کلمات پر بھی صادق آئے گا جن سے تہدید (دھمکی دینا) اور تعجیز (مخاطب کے عجز کو ظاہر کرنا) مراد ہو کیونکہ یہ کلمات بھی بڑائی جتانے کے لئے ہوتے ہیں اور اس اعتراض کا اس لئے جواب ہو گیا کہ ہم اصطلاح الاصول پر بحث کر رہے ہیں یہاں محض استعلاء مقصود نہیں ہے بلکہ فعل کو لازم کرنا مقصود ہے اور یہ (یعنی الزام) وجوب ہی پر صادق آتا ہے پس تعریف مانع ہو گئی بخلاف التھدید اور التعجیز وغیرھما کے مثل اباحت کے جیسے "اذا حللتم فاصطادوا" کہ یہاں الزام نہیں ہے۔

واعلم۔ امر کے مسائل کے پانچ انواع ہیں اس لئے کہ یا تو نفس امر اور اُس[1] کے موجب کا بیان ہو گا یا مامور بہ[2] (کہ وہ فعل ہے) کا بیان ہو گا۔ یا مامور فیہ[3] (کہ وہ زمانہ ہے) کا بیان ہو گا یا مامور[4] (کہ وہ مکلّف ہے) کا بیان ہو گا اور یا آمر[5] کا بیان ہو گا۔ یہ پانچ اقسام ہوئے اور یہ تقسیم ضروری ہے کیونکہ امر[1] کے لئے ضروری ہے کہ کسی سے صادر ہو تو جس سے صادر ہو گا وہ آمر[2] ہے اور یہ کسی شئی کے واجب کرنے کے ساتھ صادر ہو گا اور وہ شئی مامور بہ[3] ہے اور مکلّف کا ہونا بھی ضروری ہے کہ اس پر یہ شئی واجب ہو اور وہ مامور[4] ہے کیونکہ امر کے ساتھ آمر پر کوئی شئی واجب نہیں ہوتی بلکہ مامور پر واجب ہوتی ہے پس امر یہ بندے پر فعل کو واجب کرنے کے لئے ہوتا ہے اور بندے کے فعل کے لئے ضروری ہے کہ وہ کسی زمانہ میں واقع ہو اور وہ زمانہ مامور فیہ[5] ہے۔

قولہ فان صیغۃ الامر لفظ خاص من تصاریف الفعل وضع بمعنی خاص وھو طلب الفعل

مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اپنے اس دعویٰ "الامر من قبیل الخاص" پر دلیل پیش کر رہے ہیں اور دلیل کا صغریٰ ذکر کیا ہے اور دلیل کا کبریٰ مقدر ہے۔ یعنی "واللفظ الدال علی المعنی المعلوم لا یکون الا خاصًا" تو اس دلیل کا حاصل یہ ہے۔ ان صیغۃ الامر من قبیل الخاص "دعویٰ"، لانہا لفظ دال علی المعنی المعیّن "صغریٰ"، وکل لفظ دال علی المعنی المعین المعلوم لا یکون الا خاصًا "کبریٰ"، فصیغۃ الامر من قبیل الخاص "نتیجہ"۔ سوال مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ نفس مدعیٰ کو دلیل

میں لے آئے ہیں اس لئے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مدعیٰ یہ ہے۔ صیغۃ الامر خاص اور دلیل یہ ہے "فان صیغۃ الامر خاص"، تو مدعیٰ کا اخذ فی الدلیل یہ مصادرہ علی المطلوب کا فائدہ دیتا ہے اور یہ دور کو مستلزم ہوتا ہے۔ جواب مدعیٰ میں جو لفظ خاص مذکور ہے اس سے مراد خاص اصطلاحی ہے اور جو خاص دلیل میں مذکور ہے اس سے الخاص بمعنی اللغوی مراد ہے (وھو المتفرد) لہٰذا اب مصادرہ علی المطلوب لازم نہیں آتا۔ سوال۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے دونوں جگہوں (یعنی لفظ[1] خاص، "بمعنی خاص[2]") میں لفظ خاص کو کیوں ذکر کیا ہے۔ جواب: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے دونوں جگہوں میں لفظ خاص کو ذکر کر کے طالب کو اس امر پر تنبیہ کی ہے کہ لفظ امر اور اس کے معنی کے درمیان جانبین سے اختصاص ہے لفظ امر صرف وجوب کے لئے ہوتا ہے اور اسی طرح معنی وجوب جب بھی ثابت ہو گا تو امر سے ثابت ہو گا فعل سے نہیں۔ سوال کسی امر پر تنبیہ کرنے کی کوئی غرض ہوتی ہے اختصاص مذکور کے بیان سے کیا غرض ہے۔ جواب۔ اختصاص اللفظ بالمعنی (یعنی لفظ امر کا معنی وجوب کے ساتھ اختصاص) سے مقصود "الواقفیۃ" کا رد کرنا ہے جنہوں نے یہ گمان کر رکھا ہے کہ امر یہ وجوب وندب واباحت و تہدید میں مشترک لفظی ہے اور اختصاص المعنی باللفظ (یعنی معنی وجوب کا لفظ امر کے ساتھ اختصاص) کے بیان سے مقصود مالکیہ و شافعیہ کا رد ہے جو یہ کہتے ہیں کہ صیغۂ امر اگرچہ وجوب کے ساتھ مختص ہے لیکن وجوب، صیغۂ امر کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ معنی وجوب جس طرح صیغۂ امر سے مستفاد ہوتا ہے اسی طرح اِس کے غیر یعنی فعل سے بھی مستفاد ہوتا ہے حتی کہ انہوں نے کہا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال، اوامر کی طرح موجبہ ہیں پس جب مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے (وضع بمعنی خاص) کہا تو ان سے احتراز ہو گیا تو جس طرح امر، وجوب کے ساتھ مختص ہے اسی طرح اِس کا معنی یعنی وجوب بھی اس امر کے ساتھ مختص ہے باقی مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "من تصاریف الفعل" سے "الاسم والحرف الخاص" خارج ہو گئے کیونکہ یہ دونوں تصاریف الفعل سے نہیں ہیں۔

قولہ وموجبہ عند الجمہور الالزام الا بدلیل

الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب لفظ امر کے مدلول حقیقی کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب امر کے مسمّٰی یعنی صیغۂ افعل کے مدلول حقیقی (وجوب) کا بیان شروع فرمایا کہ جمہور فقہاء کے نزدیک (اور یہی حنفیہ کا مختار ہے) کہ صیغۂ امر وجوب کے لئے ہوتا ہے تاوقتیکہ اس کے خلاف کوئی قرینہ موجود نہ ہو۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے اس بارے تین قول ہیں۔ اول: امر، وجوب وندب میں مشترک ہے۔ دوم: امر صرف ندب کے لئے ہے۔ سوم: امر صرف وجوب کے لئے ہے۔ امر (جو قرینۂ لزوم وعدم لزوم سے خالی ہو) کے موجب

(یعنی وہ حکم جو امر کے ساتھ ثابت ہوتا ہے) میں اختلاف ہے مشہور تقریباً آٹھ اقوال ہیں (۱) امر یہ وجوب، ندب، اباحت تہدید، کے درمیان مشترک لفظی ہے جیسے "العین" مشترک لفظی ہے۔ یہ قول امام اشعری کی بعض روایات میں ہے اور ابن شریح اور بعض شیعہ سے منقول ہے (۲) امر وجوب، ندب، اباحت کے درمیان مشترک لفظی ہے (۳) امر، وجوب، ندب، اباحت کے درمیان مشترک معنوی ہے یہ قول المرتضیٰ شیعہ کا ہے (۴) امر، وجوب، ندب، کے درمیان مشترک لفظی ہے یہ قول امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ سے منقول ہے (۵) امر، وجوب، ندب کے درمیان مشترک معنوی ہے۔ ان قائلین اشتراک کے نزدیک جب تک کسی معنی پر کوئی قرینہ نہیں ہوگا توقف ہوگا اس اعتقاد کے ساتھ کہ اس سے صاحب شرع نے جو ارادہ فرمایا ہے وہ حق ہے "کما ھو شان المجمل" (۶) امر وجوب میں حقیقت ہے اور اس کے ماعدا میں مجاز یہ قول جمہور فقہاء اور جماعت من المعتزلہ کابی الحسن والجبائی کا ہے (۷) امر ندب میں حقیقت اور اس کے ماسوا میں مجاز ہے۔ یہ قول امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ (کے ایک قول کے مطابق) اور فقہا کی ایک جماعت سے منقول ہے (۸) امر اباحت میں حقیقت ہے اور اس کے ماسوا میں مجاز ہے یہ قول اصحاب امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ سے منقول ہے۔

اور جمہور (جو اس کے قائل ہوتے ہیں کہ امر وجوب میں حقیقت ہے اور اس کے ماسوا میں مجاز ہے) نے اپنے مذہب پر کتاب اللہ تعالیٰ سے اور دلالتِ اجماع اور دلالتِ لغت سے تمسک کیا ہے۔ کتاب اللہ تعالیٰ سے تمسک اس طرح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ابلیس لعین کو فرمایا "قال ما منعک الّا تسجد اذ امرتک ط (فرمایا کس چیز نے تجھے روکا کہ تو نے سجدہ نہ کیا جب میں نے تجھے حکم دیا تھا) کہ میں نے جب تجھے سجدہ کرنے کا حکم دیا تو اس کے بعد تیرے لئے اختیار باقی نہیں رہا پس تو نے سجدہ کیوں ترک کیا، تو یہ وجوب کی دلیل ہے ورنہ اللہ تعالیٰ، ابلیس لعین کی ترکِ سجدہ پر مذمت نہ فرماتا اور ابلیس لعین کے لئے یہ ممکن تھا کہ وہ یوں کہتا کہ تو نے مجھ پر سجدہ لازم نہیں کیا اور بعض حضرات نے الکتاب سے اس قول باری تعالیٰ کی طرف نشاندہی کی ہے: ما کان لمومن ولا مومنۃ اذا قضی اللہ ورسولہٗ امرًا ان یکون لھم الخیرۃ من امرھم ط ترجمہ: اور کسی مسلمان مرد اور عورت کو یہ حق نہیں کہ جب اللہ تعالیٰ اور اس کا رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کسی بات کا حکم فرمائیں تو انہیں اپنے کام میں کوئی اختیار باقی رہے۔ مطلب یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کسی کام کا حکم فرمائیں تو کسی ایماندار مرد اور عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ اگر چاہیں تو اس حکم کو قبول کریں اور اگر نہ چاہیں تو اسے قبول نہ کریں بلکہ اُن پر ان دونوں کے فرمان کی تعمیل واجب ہے اور یہ بات واجب کے

سوا دوسرے میں نہیں۔ تو معلوم ہوا کہ امر کا مدلول حقیقی وجوب ہے۔ اور بعض حضرات نے الکتاب سے اس قول باری تعالیٰ کی طرف نشاندہی کی ہے فلیحذر الذین الآیۃ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو لوگ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی مخالفت کرتے ہیں اور آپ کے حکم کی تعمیل نہیں کرتے انہیں اس بات سے ڈرتے رہنا چاہیے کہ آپ کی مخالفت کی وجہ سے ان پر دنیا میں کوئی مصیبت یا آخرت میں کوئی دردناک عذاب آجائے۔ ظاہر ہے کہ اس طرح کی وعید ترک واجب کے بغیر نہیں ہو سکتی دلالتِ اجماع سے تمسک اس طرح کہ علماء ہمیشہ عبادات وغیرہا کے ایجاب میں اوامر کی طرف رجوع کرتے رہے ہیں کبھی کسی نے اس سے انکار نہیں کیا اور صیغہ امر جو قرائن سے خالی ہو اس سے وجوب پر استدلال کیا ہے۔

اور دلالتِ لغت سے تمسک اس طرح ہے کہ آقا جب اپنے غلام کو افعل ھذا کہ یہ کام کر کہے پس اگر وہ یہ کام نہ کرے تو اہل لغت کے نزدیک سزا کا مستحق ہوتا ہے کہ وہ عاصی ہے۔ تو اگر امر وجوب کے لئے نہ ہوتا تو اہلِ لغت کے ہاں عاصی اور مستحق عقاب قرار نہ دیا جاتا واعلم۔ جو حضرات "الواقفیۃ" توقف کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ امر تقریباً انیس ۱۹ معانی میں مستعمل ہوتا ہے جب تک ان معانی میں سے کسی ایک معنی پر کوئی قرینہ قائم نہ ہو تو امر پر عمل نہیں ہو سکتا لہٰذا توقف واجب ہے تاوقتیکہ مراد متعین ہو جائے اور جمہور احناف کے نزدیک امر کا مدلول حقیقی وجوب ہے لہٰذا مطلق امر (یعنی جو قرینہ لزوم و عدم لزوم سے خالی ہو) وجوب پر ہی محمول ہوگا تاوقتیکہ اس کے خلاف کوئی قرینہ یا دلیل قائم نہ ہو جائے اور جب اس کے خلاف کوئی قرینہ قائم ہو تو حسب مقام اسی (خلاف) پر امر محمول ہوگا۔ امر کا مندرجہ ذیل معانی میں استعمال ہوتا ہے ۱ وجوب جیسے "السَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَھُمَا ۲ اباحت جیسے فَانْکِحُوْا مَا طَابَ لَکُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰی وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ۔ یہاں امر اباحت کے لئے ہے اس لئے کہ تعدد ازدواج کو ایک مسئلہ لازمی مذہبی قرار نہیں دیا ۳ ندب اس کی مثال یہ ہے فکاتبوھم ان علمتم فیھم خیرًا یعنی جو غلام تم سے مکاتبت کی خواہش کریں یعنی کچھ دے کر آزاد ہونا چاہیں تو اُن کو مکاتب کر دو ۴ تہدید جیسے "اِعْمَلُوْا مَا شِئْتُمْ" یعنی جو چاہو کئے جاؤ ۵ التعجیز (عاجز کرنا) جیسے "فَاْتُوْا بِسُوْرَۃٍ مِّنْ مِّثْلِہٖ" تم قرآن پاک کی کسی سورۃ کی مثل بنا لاؤ۔ ۶ التادیب (ادب سکھانا) یہ ندب کی مثل ہے مگر دونوں میں یہ فرق ہے کہ ندب آخرت کے ثواب کے لئے ہے اور تادیب، تہذیب اخلاق کے لئے چنانچہ امام بخاری و امام مسلم رحمہما اللہ تعالیٰ نے عمر بن سلمہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ میں لڑکا تھا اور رکابی کے ہر طرف سے کھاتا تھا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "سم اللہ وکل بیمینک وکل مما یلیک" یعنی بسم اللہ کہہ اور اپنے داہنے ہاتھ سے کھا اور اُس طرف سے کھانا تناول کر جو تیرے قریب ہو ۷ ارشاد

اِس کا مطلوب ندب کے قریب ہے مگر اس کا تعلق دنیوی منافع سے ہوتا ہے جیسے " اَشْهِدُوْا ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ " یعنی اگر عورت کو طلاق دو یا رجوع کرو تو دو آدمی ان معاملات پر گواہ بنا لو جو عادل ہوں ع۸ تسخیر جیسے کُوْنُوْا قِرَدَةً خٰسِئِيْنَ " ہو جاؤ بندر پھٹکارے " ع۹ امتنان: جیسے كُلُوْا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّٰهُ حَلٰلًا طَيِّبًا - جو اچھی چیزیں اللہ تعالیٰ نے حلال فرمائی ہیں ان کو کھاؤ ع۱۰ اکرام: جیسے اُدْخُلُوْهَا بِسَلٰمٍ اٰمِنِيْنَ - اللہ تعالیٰ اہلِ جنت کو فرماتا ہے کہ جنت میں سلامتی سے داخل ہو جاؤ ع۱۱ اہانت: جیسے كُوْنُوْا حِجَارَةً اَوْ حَدِيْدًا - تم پتھر یا لوہا بن جاؤ یہاں حقیقی طور پر پتھر یا لوہا بن جانا مقصود نہیں جیسے " كُوْنُوْا قِرَدَةً " میں مقصود تھا بلکہ جو چیز یہاں مقصود ہے وہ کفار کی خواری و ذلت کا اظہار ہے ع۱۲ تسویہ: جیسے " فَاصْبِرُوْا اَوْ لَا تَصْبِرُوْا سَوَآءٌ عَلَيْكُمْ " صبر کرو یا نہ کرو تم کو برابر ہے " تسویہ میں یہ شرط ہے کہ نہی کا اس پر عطف ہو جیسے یہاں اہلِ دوزخ کی نسبت اللہ تعالیٰ کا ارشاد مذکور ہوا ع۱۳ دعاء جیسے اللہ تعالیٰ " ولد " کو ارشاد فرماتے ہیں کہ اپنے والدین کے لئے یوں دعا کر " رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيٰنِيْ صَغِيْرًا " اے میرے رب میرے والدین پر رحم فرما جیسا کہ انہوں نے بچپن میں مجھ کو پالا ع۱۴ ترجی ع۱۵ تمنّا: ترجی اور تمنّا میں یہ فرق ہے کہ ممکن چیز کی آرزو کو ترجی کہتے ہیں اور محال و ممکن دونوں کی آرزو کو تمنّا کہتے ہیں ۔ تمنّا کی مثال " اَلَا يَا اَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيْلُ اِنْجَلِيْ " ع۱۶ تحقیر جیسے " اَلْقُوْا مَا اَنْتُمْ مُّلْقُوْنَ " ڈالو تم جو ڈالنا ہو اہانت اور تحقیر میں یہ فرق ہے کہ تحقیر میں صرف اعتقاد کر لینے سے حقارت پیدا ہو جاتی ہے گو کوئی ایسا کام نہ کیا جائے جو باعث حقارت ہو بخلاف اہانت کے کہ اس میں ایسے کام کا ہونا ضروری ہے جس سے اہانت پیدا ہو ع۱۷ ایجاد: جیسے كُنْ فَيَكُوْنُ ع۱۸ تصئیر " اذا لم تستحی فاصنع ما شئت " رواہ البخاری عن ابن مسعود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس وقت تو نے حیا و شرم نہ کی پس کر جو چاہے ۔ تصئیر اور ایجاد میں یہ فرق ہے کہ وہاں ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہو جانا معتبر نہیں اور اس میں معتبر ہے بعض نے تصئیر کو بھی ایجاد میں داخل کیا ہے ع۱۹ تخویف جیسے قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيْلًا اِنَّكَ مِنْ اَصْحٰبِ النَّارِ - اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اے میرے محبوب آپ اس شخص سے کہہ دیں کہ اے کافر چند روز کفر میں عیش کر لے آخر کار تو دوزخی ہی ہے ۔

قولہ **والامر بعد الحظر وقبلہ سواء** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اُن لوگوں کا رد کر رہے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ امر، حظر (یعنی ممانعت) کے بعد اباحت کے لئے اور حظر سے پہلے وجوب کے لئے ہوتا ہے جیسا کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے " اذا حللتم فاصطادوا " کیونکہ شکار کرنا حلال و مباح تھا پھر اللہ تبارک و تعالیٰ نے احرام کی وجہ سے

اُسے حرام کر دیا اور پھر حرمت کے بعد اللہ تبارک و تعالیٰ کے ارشاد " فاصطادوا " نے اباحت کا فائدہ دیا لہٰذا امر حظر (منع) کے بعد اباحت کے لئے آتا ہے ۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ہمارے (جمہور احناف کے) نزدیک مطلق امر جس طرح حظر سے پہلے وجوب کے لئے آتا ہے اسی طرح حظر کے بعد بھی وجوب کے لئے آتا ہے حظر کے بعد یا پہلے امر کا مفید وجوب ہونا برابر ہے اس میں کوئی فرق نہیں ہے باقی آیۃ مذکورہ (واذا حللتم فاصطادوا) میں شکار کی اباحت امر سے ثابت نہیں ہوتی بلکہ اس کا ثبوت دو اور طریقوں سے ہے ایک طریقہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے " احل لکم الطیبات " حلال ہوئیں تمہارے لئے پاکیزہ چیزیں ۔ اور دوسرا طریقہ قرینہ معنویہ ہے اور وہ یہ ہے کہ شکار کرنے کا امر صرف از روئے مہربانی بندوں کے نفع کے لئے ہے اور اگر شکار کرنے کا امر فرضیت کے طور پر ہوتا تو ان بندوں پر اس سے بڑا حرج لازم آتا پس یہ بات ثابت ہو گئی کہ امر کے ساتھ جب کوئی قرینہ وجوب کے خلاف نہ ہو تو یہ امر صرف وجوب کے لئے ہو گا حظر سے پہلے ہو یا بعد اور حقیقت بھی یہی ہے کیونکہ قرآن کریم میں امر حرمت کے بعد بھی وجوب کے لئے آیا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے " فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ " یعنی جب ماہ ہائے حرام گذر جائیں تو مشرکین کو جہاں پاؤ قتل کرو ۔ ماہ ہائے حرام چار ہیں ۔ رجب، ذیقعدہ، ذی حجہ اور محرم، ان مہینوں میں کشت و خون ممنوع تھا پھر اس کے بعد آیۃ متذکرہ بالا سے اس کا وجوب ثابت ہوا ۔

قولہ **ولا موجب لہ** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب امر کے موجب اور اس کے حکم کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب اس امر کا بیان شروع فرمایا کہ آیا امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے یا کہ نہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ امر وجوب کے اعتبار سے فعل کو مکرر بجا لانا نہیں چاہتا جیسا کہ فقہاء کرام کی ایک جماعت کا مذہب ہے اور نہ فعل کو مکرر بجا لانے کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے اِس مسئلہ کی توضیح یہ ہے کہ مثلاً جب کہا جائے " صلّوا " نماز پڑھو " تو اس کا معنی یہ ہے کہ نماز پڑھنے کا فعل ایک مرتبہ کرو، تو ہمارے نزدیک یہ امر فعل کو مکرر بجا لانے پر بالکل دلالت نہیں کرتا اور نہ ہی اس کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ امر کا لفظ جیسے اِضْرِبْ فعل کو مصدر کے ذریعہ طلب کرنے سے مختصر ہے چنانچہ تیرا قول " اِضرب " اطلب منك الضرب " سے مختصر ہے اور " صلّو " اطلب منکم الصلوٰۃ " سے اور " طلّقی " افعلی فعل الطلاق سے مختصر ہے اور وہ مصدر جس سے اختصار کیا گیا ہے فرد ہے عدد کا احتمال نہیں رکھتا تو وہ تکرار کو کیسے چاہے گا اور کیسے اس کا احتمال رکھے گا ۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ہم نے مانا کہ امر تکرار کا مقتضی نہیں ہے لیکن تکرار کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ صیغہ " اِضرب " اطلب منك ضربًا " سے در انحالیکہ ضربًا نکرہ ہو مختصر ہے اور یہ طے شدہ بات ہے کہ نکرہ اثبات میں خاص ہوتا

ہے لیکن عموم و تکرار کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا کسی قرینہ کے قیام کے وقت امر اس عموم و تکرار پر محمول ہوگا باقی موجب اور محتمل میں فرق یہ ہے کہ موجب بغیر نیّت کے بھی ثابت ہو جاتا ہے اور محتمل بغیر نیّت بالکل ثابت نہیں ہوتا۔

قولہٗ **لکن لفظ الفعل فرد فلا یحتمل العدد**۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اُس وہم کا ازالہ کر رہے ہیں جو کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "لفظ الامر صیغۃ اختصرت" سے پیدا ہوتا ہے کہ امر جس طرح عدد کا مقتضی ہے نہ اس کا احتمال رکھتا ہے اسی طرح یہ فرد بھی نہیں ہے تو مصنف نے اپنے قول "لکن لفظ الفعل الخ سے اِس وہم کا ازالہ کرتے ہوئے فرمایا: لیکن لفظ فعل جس سے امر مختصر ہے وہ اِس فعل کی حقیقت کا فرد ہے پس وہ عدد کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ عدد اور فرد میں منافات ہے اس لئے کہ فرد کہتے ہیں "مالا ترکب فیہ" کو اور عدد کہتے ہیں "ما یترکب من الافراد" کو یعنی فرد میں ترکیب نہیں ہوتی اور عدد میں ترکیب ہوتی ہے (کہ عدد میں کثرۃ محضہ ہوتی ہے) اور یہ ظاہر امر ہے کہ ترکیب اور عدم ترکیب آپس میں متنافی ہیں (کہ کثیر من حیث الکثیر واحد نہیں ہوتا۔

قولہٗ **ولھذا قلنا فی قول الرجل لامرأتہ** الخ یعنی اسی وجہ سے کہ امر تکرار کا احتمال نہیں رکھتا ہم نے کہا ہے کہ جو شخص اپنی بیوی کو کہے "طلقی نفسک" "تو اپنے کو طلاق دیدے" تو اس سے ایک ہی طلاق واقع ہوگی ہاں اگر زوج تین طلاقوں کی نیّت کرے تو تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ یعنی اِس وقت زوجہ زوج کے قول سے اپنے کو ایک طلاق دینے کی مجاز ہوگی کیونکہ ایک طلاق فرد حقیقی متیقن ہے۔ اور زوجہ تین طلاقوں کی مجاز ہوگی جس وقت کہ زوج نے تین طلاقوں کی نیّت کی ہو اس لئے کہ تین طلاقیں فرد حکمی محتمل ہے اور یہاں یعنی "طلقی نفسک" میں دو طلاقوں کی نیّت کارآمد اور مؤثر نہیں ہوگی کیونکہ یہاں عدد کی نیت صحیح نہیں ہے اس لئے کہ دو عدد محض ہے نہ فرد حقیقی ہے اور نہ فرد حکمی اور عدد نہ تو لفظ کا مدلول ہے اور نہ اس کا محتمل البتہ جب شخص مذکور کی بیوی کسی کی لونڈی ہو تو صورت مذکورہ میں دو طلاقوں کی نیّت درست ہوگی کیونکہ لونڈی کے حق میں دو طلاقیں اسی طرح جنس الطلاق ہے جس طرح کہ تین طلاقیں آزاد عورت کے حق میں جنس الطلاق ہے تو لونڈی کے حق میں یہ دو طلاقیں باعتبار جنس کے فرد حکمی ہے لہٰذا دو طلاقوں کی نیت صحیح ہے اور جب زوج اپنی زوجہ سے "طلقی نفسک ثنتین" کہے یعنی تو اپنے کو دو طلاقیں دیدے تو اس وقت زوجہ دو طلاقیں واقع کرنے کی مجاز ہوگی اور دو طلاقیں ہی واقع ہوں گی اس لئے نہیں کہ "ثنتین" اپنے ماقبل کے لئے بیان تفسیر ہے کیونکہ "طلقی" اِس کا احتمال نہیں رکھتا حتیٰ کہ "ثنتین" کو طلقی کے لئے بیان تفسیر قرار دیا جائے بلکہ "ثنتین" اپنے ماقبل یعنی "طلقی" کیلئے بیان تغیر ہے جس میں پہلا حکم تبدیل ہو جاتا ہے۔

سوال۔ امر جب نہ تکرار فعل کا مقتضی ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے تو پھر یہ عبادات مثل نماز روزہ وغیرہ کے کس بنا پر مکرر ہوتیں ہیں۔ الجواب: جتنی عبادات مکرر ہوتیں ہیں وہ امر کی وجہ سے مکرر نہیں ہوتیں ہیں کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو ہر وقت عبادات کا بجالانا ضروری ہوتا کیونکہ امر کا دوام اِس بات کو چاہتا ہے کہ تمام وقت عبادات میں مصروف رہے بلکہ وہ اسباب کے مکرر ہونے کی وجہ سے مکرر ہوتیں ہیں کیونکہ تکرار سبب، تکرار مسبب پر دلالت کرتا ہے لہٰذا جب وقت پایا جائے گا تو نماز واجب ہوگی اور جب رمضان شریف آئے گا تو روزہ واجب ہوگا اور جب نصابِ زکوٰۃ کے بقدر مال کا مالک ہوگا تو زکوٰۃ واجب ہوگی اور یہی وجہ ہے کہ حج عمر بھر میں ایک ہی دفعہ واجب ہوتا ہے کیونکہ حج کا سبب جو کہ بیت اللہ ہے ایک ہی ہے اور اس میں تکرار نہیں ہے۔ اس مقام پر یہ اشکال وارد نہ کیا جائے کہ چونکہ وقت نفسِ وجوب کا سبب ہے اور امر وجوب ادا کا سبب ہے لہٰذا "سبب" امر سے کس طرح بے پرواہ ہو سکتا ہے اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ ہر سبب کے وجود کے وقت اللہ تبارک وتعالیٰ کی طرف سے امر تقدیراً مکرر ہوتا ہے پس عبادات کا مکرر ہونا اوامر متجددہ کے سبب سے ہے جو حکماً مکرر ہوتے ہیں

ثُمَّ الْاَمْرُ الْمُطْلَقُ عَنِ الْوَقْتِ كَالْاَمْرِ بِالزَّكٰوةِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَالْعُشْرِ وَالْكَفَّارَاتِ وَقَضَاءِ رَمَضَانَ وَالنَّذْرِ الْمُطْلَقِ لَا يُوْجِبُ الْاَدَاءَ عَلَى الْفَوْرِ فِى الصَّحِيْحِ مِنْ مَذْهَبِ اَصْحَابِنَا وَالْمُقَيَّدُ بِالْوَقْتِ اَنْوَاعٌ نَوْعٌ جُعِلَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمُؤَدّٰى وَشَرْطًا لِلْاَدَاءِ وَسَبَبًا لِلْوُجُوْبِ وَهُوَ وَقْتُ الصَّلٰوةِ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ يَفْضُلُ عَنِ الْاَدَاءِ فَكَانَ ظَرْفًا لَا مِعْيَارًا وَالْاَدَاءُ يَفُوْتُ بِفَوْتِهٖ فَكَانَ شَرْطًا وَالْاَدَاءُ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ صِفَةِ الْوَقْتِ وَيَفْسُدُ التَّعْجِيْلُ قَبْلَهٗ فَكَانَ سَبَبًا۔

ترجمہ۔ پھر امر مطلق عن الوقت جیسے امر بالزکوٰۃ و صدقۃ الفطر والعشر والکفارات و قضاء رمضان والنذر المطلق ہے یہ مامور بہ کی ادا کو علی الفور واجب نہیں کرتا یہی ہمارے اصحاب کے مذہب سے صحیح مذہب ہے اور امر مقیّد بالوقت کی کئی

اقسام ہیں ایک قسم وہ ہے کہ جس میں وقت مؤدّی کے لئے ظرف ہو اور ادا، فعل کے لئے شرط ہو اور وجوبِ فعل کے لئے سبب ہو اور وہ وقت صلوٰۃ ہے کیا تو دیکھتا نہیں ہے کہ وقت ادا، فعل سے فاضل رہ جاتا ہے پس یہ وقت ظرف ہوا نہ معیار اور اس وقت کے فوت ہو جانے سے ادا، فوت ہو جاتی ہے پس یہ وقت شرط ہوا اور وقت کی صفت کے مختلف ہونے سے ادا، بھی مختلف ہو جاتی ہے اور وقت سے پہلے تعجیلِ ادا، فاسد ٹھہرتی ہے پس وقت سبب ہوا۔

تقریر وتشریح

قولہ ثم الامر المطلق عن الوقت الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب اس امر" کہ امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے یا تکرار کا احتمال نہیں رکھتا"، کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب امر کی تقسیم بجانب مطلق ومقید اور مطلق ومقید کے احکام کا بیان شروع فرماتے ہوئے فرمایا" ثم الامر المطلق الخ" یعنی امر دو قسم ہے ایک امر مطلق عن الوقت اور دوسرا امر مقید بالوقت۔" امر مطلق عن الوقت" وہ ہے کہ جس میں مامور بہ کی ادا، کسی ایسے وقت محدود سے متعلق نہیں ہے کہ اس کے فوت ہو جانے سے مامور بہ فوت ہو جائے۔ جیسے امر بالزکوٰۃ وصدقۃ الفطر والعشر والکفارات وقضاء رمضان والنذر المطلق اور "امر مطلق عن الوقت"، کا حکم یہ ہے کہ یہ مامور بہ کی ادا، کو علی الفور واجب نہیں کرتا مامور بہ کا تاخیر سے ادا کرنا بھی جائز ہے بشرطیکہ تمام عمر میں فوت نہ ہو یہی ہمارے اصحاب کے مذہب سے صحیح مذہب ہے کیونکہ امور مذکورہ بالا میں سے ہر ایک کسی ایسے وقت سے متقید نہیں ہے کہ اس کے فوت ہونے سے مامور بہ فوت ہو جائے بلکہ جب بھی مکلف اس قسم کے امر کی تعمیل کرے گا تو وہ ادا ہی کہلائے گا قضا، نہیں کہلائے گا اگرچہ اس امر کی تعمیل میں تعجیل مستحب ہے۔ اور ہمارے اصحاب سے" الشیخ ابوالحسن الکرخی رحمۃ اللہ تعالیٰ اور بعض اصحاب امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ جیسے ابوبکر الصیرفی وابوحامد کا یہ مذہب ہے کہ" امر مطلق عن الوقت"، کا موجب یہ ہے کہ فوراً ادا کرنا واجب ہے تاخیر درست نہیں ہے، ان حضرات کی مراد یہ ہے کہ تاخیر کرنے میں گنہگار ہوگا نہ یہ کہ تاخیر کرنے کی صورت میں قضا، ہو جائے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر آقا اپنے غلام کو امر کرے کہ مجھے پانی پلا تو اس سے ضروری طور پر یہ سمجھا جائے گا کہ پانی فی الفور پلانا چاہیے پھر اگر غلام تاخیر کرے گا تو ہر ذی فہم شخص کے نزدیک وہ ذم وعتاب کا سزاوار ہوگا۔ اسی لئے امر عبادت میں احتیاطاً جلدی کرنی چاہیے ورنہ گنہگار ہوگا۔ اور جمہور احناف کے نزدیک تاخیر کرنے کی صورت میں گنہگار نہیں ہوگا ہاں اگر مکلف آخر عمر یا موت کی علامات میں سے کسی علامت کے پالینے کے وقت تک ادا نہ کرے تو گنہگار ہوگا۔ جمہور احناف کی دلیل یہ ہے کہ امر مطلق کا موضوع بندوں کے لئے آسانی اور سہولت بہم پہنچانی ہے لہٰذا اگر اس کو عجلت پر محمول

کیا جائے تو یہ اپنے موضوع کے خلاف ہو جائے گا اور اس میں آسانی اور سہولت باقی نہ رہے گی۔ باقی الشیخ ابوالحسن الکرخی رحمۃ اللہ تعالیٰ کی دلیل (کہ اگر آقا اپنے غلام کو امر کرے کہ مجھے پانی پلا الخ) کا جواب یہ ہے کہ ہمارا کلام ایسے امر میں ہے جس کے ساتھ کوئی قرینہ نہ ہو اور مثال مذکور میں تعجیل کا مقصود ہونا عرف اور عادت کے اعتبار سے سمجھا جاتا ہے لہٰذا یہ دلیل دعویٰ کے مطابق نہیں ہے۔ اس مقام پر یہ امر مدنظر رہنا چاہیے کہ اختلاف نفس وجوب میں ہے جمہور احناف کے نزدیک" امر مطلق عن الوقت" مامور بہ کی ادا کو علی الفور واجب نہیں کرتا مامور بہ کا تاخیر سے ادا کرنا بھی جائز ہے اور تاخیر کی صورت میں مکلّف گنہگار نہیں ہوگا بشرطیکہ تمام عمر میں فوت نہ ہو۔ اور الشیخ ابوالحسن الکرخی وغیرہٗ کے نزدیک" امر مطلق عن الوقت" مامور بہ کو علی الفور واجب کرتا ہے تاخیر کی صورت میں مکلّف گنہگار ہوگا (یہ ثمرۃ اختلاف ہے) مگر مکلف مامور بہ کو جب بھی بجا لائے خواہ تاخیر سے ہی ہو وہ ادا ہی ہے قضا، نہیں۔ باقی رہا تعجیل کا استحباب تو اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے جمہور احناف کے نزدیک مامور بہ کا جلد بجا لانا مستحب ہے۔

قولہ والمقیّد بالوقت انواع الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ امر مقید بالوقت (وہ ہے کہ جس میں مامور بہ کی ادا، ایسے وقت معیّن سے متعلق ہو کہ اُس وقت کے فوت ہو جانے سے مامور بہ کی ادا، فوت ہو جائے) کی کئی اقسام ہیں یعنی امر مقید بالوقت تین[۳] قسم ہے۔ اس لئے کہ یا تو وقت[۱] کا مامور بہ سے موسّع ہونا معلوم ہوگا جیسے نماز کے وقت میں ہوتا ہے کیونکہ نماز کا وقت مامور بہ (نماز) سے زائد ہے یا وقت[۲] کا مامور بہ کے مساوی ہونا معلوم ہوگا جیسے صوم کے وقت میں ہوتا ہے کیونکہ صوم کا وقت مامور بہ (صوم) کے مساوی ہے یا وقت[۳] کا مامور بہ سے موسع اور مساوی ہونے میں سے کوئی بھی معلوم نہیں ہوگا جیسا کہ حج کے وقت میں ہوتا ہے کیونکہ حج کا وقت مشکل مشتبہ الحال ہوتا ہے ایک اعتبار سے معیار کے مشابہ ہوتا ہے اور ایک اعتبار سے ظرف کے مشابہ ہوتا ہے پس ان دو جہتوں کی وجہ سے یہ قسم ثالث ٹھہرا۔ اس مقام پر چند اعتراضات مشہورہ ہیں۔ اوّل: ممکن ہے کہ یہاں یہ اعتراض کیا جائے کہ متن اور آپ کی بیان کردہ شرح میں مخالفت ہے۔ کیونکہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول" والمقیّد بالوقت انواع" اس امر کی طرف مشعر ہے کہ یہ تقسیم امر کی تقسیم ہے" اقسام ثلثہ کی طرف" اور شرح سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ یہ وقت کی تقسیم ہے" اقسام ثلثہ کی طرف"

اعتراض ثانی یہ ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی عبارۃ میں جو اجمال اور تفصیل ہے ان میں بھی مخالفت ہے کیونکہ اجمال یعنی مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول" والمقیّد بالوقت انواع"، اس امر کی طرف مشعر ہے کہ یہ امر کی تقسیم ہے" اقسام ثلثہ کی طرف"، اس پر دلیل یہ ہے کہ مصنف نے اپنے قول" والمقیّد بالوقت الخ کا عطف اپنے قول" ثم الامر المطلق الخ" (ای علی الصیغۃ فقط) پر کیا ہے اور تفصیل یعنی مصنف کا قول" نوع جعل الوقت ظرفا الخ اور مصنف کا قول" والنوع الثانی" ما جعل

الوقت معیار الہ وسببا لوجوبہ" اور اسی طرح مصنف کا قول "والنوع الثالث الموقت بوقت الخ"، اِس امر کی طرف مشعر ہے کہ یہ تقسیم وقت کی تقسیم ہے "اقسام ثلثہ مذکورہ" کی طرف، اعتراض ثالث یہ ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی بیان کردہ تقسیم اور اسی طرح شرح میں جو تقسیم بیان ہوئی ہے یہ تقسیم، صاحب المنار کی بیان کردہ تقسیم کے مخالف ہے کیونکہ صاحب المنار نے "المامور بہ الموقت بوقت الخ" کی تقسیم کی ہے اقسام مذکورہ فی المنار کی طرف بایں دلیل کہ انہوں نے "امر المطلق" کے امثلہ میں الزکوٰۃ واخواتہ کو ذکر کیا ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب المنار کی مراد "امر" سے مامور بہ ہے اور وہ "المامور بہٖ" کی تقسیم بیان کر رہے ہیں نہ کہ "امر" کی جیسا کہ مصنف نے بیان کیا ہے اور نہ وقت کی جیسا کہ شرح میں بیان ہوئی پس متن اور شرح کی تقسیمیں آپس میں مخالف ہونے کے ساتھ ساتھ صاحب المنار کی تقسیم کے بھی مخالف ہیں۔ اعتراضات مذکورہ بالا کا جواب یہ ہے کہ اس مقام پر علماء اصول سے تین ۳ تقسیمات منقول ہیں ایک وقت کی تقسیم اقسام مذکورہ فی الشرح کی طرف اور دوسری "الامر المقید بالوقت" کی تقسیم اقسام ثلثہ کی طرف اور تیسری تقسیم "المامور بہ المقید بالوقت" کی تقسیم اقسام مذکورہ فی المنار کی طرف، تقسیم اول تقسیم حقیقی ہے کیونکہ وقت کا انقسام، اقسام مذکورہ کی طرف بالذات ہے بالواسطہ نہیں ہے اور دوسری اور تیسری تقسیم مجازی ہیں کیونکہ یہ دونوں وقت کے واسطہ سے ہیں اور کسی شئ کی تقسیم، شئ آخر کے واسطہ سے تقسیم مجازی ہوتی ہے پس مصنف کی تقسیم جو تفصیل میں مذکور ہے اور جو تقسیم شرح میں مذکور ہے وہ تقسیم حقیقی ہے اور مصنف کی تقسیم جو اجمال میں مذکور ہے اور اسی طرح صاحب المنار کی تقسیم، تقسیم مجازی پر محمول ہے واذا کان الامر کذالک فلا یلزم المخالفۃ بین الشرح والمشروح وایضاً لایلزم المخالفۃ بین کل واحد من المصنف والشارح وبین صاحب المنار واللہ اعلم

سوال۔ وقت کے اقسام کا حصر تین اقسام میں درست نہیں ہے کیونکہ یہاں قسم رابع موجود ہے اور وہ "تضییق الوقت عن الواجب" ہے "یعنی وقت کا واجب سے تنگ ہونا" الجواب۔ آپ نے جو تقسیم رابع (تضییق الوقت عن الواجب) نکالی ہے یہ غیر واقع ہے یعنی وقت کبھی واجب سے تنگ نہیں ہوتا بایں طور کہ چار رکعت کے اداء کرنے کے لئے اتنا وقت رکھا جائے کہ جس میں ایک یا دو یا تین رکعت سے زیادہ کی گنجائش نہ ہو کیونکہ ایسی صورت میں تکلیف مالایطاق لازم آتی ہے خلاصۂ جواب یہ ہے کہ وقت کے اقسام سے مراد اُس وقت کے اقسام ہیں جو شرع شریف میں وجوب کے لئے معتبر ہے مطلق وقت کے اقسام مراد نہیں ہیں لہٰذا وقت کی جو قسم (تضییق الوقت عن الواجب) آپ نے ذکر کی ہے گو یہ عقلاً متصور ہے مگر شرع شریف میں وجوب کے لئے معتبر نہیں ہے۔ سوال۔ ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے کہ "تضییق الوقت عن الواجب" شرع شریف میں وجوب کے لئے معتبر

نہیں ہے بلکہ شرع شریف میں اِس کا اعتبار ہے کیونکہ اگر اس وقت کا شرع شریف میں اعتبار نہ ہوتا تو اُس شخص پر نماز واجب نہ ہوتی جو آخر وقت فرض کا اہل ہوا حالانکہ اِس وقت میں صرف تحریمہ کہہ سکتا ہے اس فرض کو ادا کرنے کی گنجائش ہی نہیں ہے۔ باوجود اس کے اِس پر یہ نماز فرض ہو گئی ہے تو معلوم ہوا کہ اِس وقت کا شرع شریف میں اعتبار ہے۔ الجواب۔ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ "تضییق الوقت عن الواجب" غیر واقع ہے تو اس سے مراد الغیر الواقع للاداء ہے نہ کہ الغیر الواقع مطلقۃ من الاداء والقضاء ہے اور "تضییق الوقت عن الواجب" یہ وجوب قضاء کے لئے تو معتبر ہے وجوب اداء کے لئے معتبر نہیں ہے یعنی جہاں قضاء مقصود ہوتی ہے وہاں ایسا ہو سکتا ہے جیسے کسی پر آخر وقت میں کہ صرف تحریمہ کی گنجائش ہو نماز واجب ہوئی تو ظاہر ہے کہ ایسے وقت میں وہ نماز ادا نہیں کر سکتا اس لئے غرض قضاء ہوگی والمراد من الوقت المحصور فی الاقسام الثلاثۃ الوقت لوجوب الاداء والموجود للقسم الرابع فی الشرع لوجوب القضاء لا للاداء۔ سوال۔ جب یہ وقت وجوب قضاء کے لئے معتبر ہے اور وجوب اداء کے لئے معتبر نہیں ہے تو لازم آئے گا وجود الخلیفۃ بدون الاصل اور یہ تو محال ہے۔ الجواب: خلیفۃ کی صحت کے لئے اصل کا وجود مطلقاً خواہ بنفسہٖ ہو یا بطریق الاقتضاء کے ہو کافی ہوتا ہے اور یہاں یہ وقت اگرچہ وجوبِ اداء کے لئے بنفسہٖ تو معتبر نہیں ہے لیکن یہ وقت وجوبِ اداء کے لئے بطریق الاقتضاء کے وجوبِ قضاء کی صحت کے لئے معتبر ہے فلا یلزم وجود الخلیفۃ بدون الاصل۔ سوال: جب یہ وقت شرع شریف میں وجوب اداء کے لئے بطریق الاقتضاء کے معتبر ہے تو پھر چاہیے کہ شخص مذکور اس وقت سے واجب کی اداء کی تاخیر کی صورت میں گنہگار ہو کیونکہ ماموربہ کے وجوب کے حق میں "الثابت بالاقتضاء مثل" "الثابت بالعبارۃ" کے ہوتا ہے حالانکہ شخص مذکور اِس وقت سے واجب کی اداء کی تاخیر کی صورت میں گنہگار نہیں ہوتا ہے بلکہ ترکِ قضاء سے گنہگار ہوتا ہے۔ الجواب ہمیں تسلیم ہے کہ الواجب بالاقتضاء مثل الواجب بالعبارۃ کے ہوتا ہے لیکن مطلقاً نہیں بلکہ یہ اُس وقت ہوتا ہے جب الاقتضاء، العبارۃ کے معارض نہ ہو اور اس جگہ اس وقت کا شرع شریف میں وجوب اداء کے لئے اقتضاءً اعتبار، یہ العبارۃ کے معارض ہے اور العبارۃ اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ ارشاد مبارک ہے "لایکلف اللہ نفساً الّا وسعہا" فیکون وجوب الاداء موجود فی الاصل لکن غیر معمول للوجوب بنفسہ بل لوجوب القضاء باعتبار المعارضۃ۔

قولہٗ **نوع جعل الوقت ظرفا فاللمؤدی** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے قسم اول کا بیان فرماتے ہیں وہ یہ ہے کہ جس میں وقت (فعل) مؤدی کے لئے ظرف ہو" بایں طور کہ وقت مؤدی کے لئے معیار نہ ہو بلکہ وہ، مؤدی سے فاضل رہے"

اور ادا[2] فعل کے لئے شرط ہو" اور وقت کے ادا فعل کے لئے شرط ہونے سے مراد یہ ہے کہ مامور بہ، وقت کے وجود سے پہلے صحیح نہ ہو اور وقت کے فوت ہو جانے سے وہ فوت ہو جائے"، اور وجوب[3] فعل کے لئے سبب ہو" اور وقت کے وجوب فعل کے لئے سبب ہونے سے مراد یہ ہے کہ اس وقت کی تاثیر مامور بہ کے وجوب میں ہے حتیٰ کہ صفت وقت کے اختلاف نقصاناً و کمالاً سے مامور بہ میں بھی اختلاف نقصاناً و کمالاً ہوتا رہتا ہے۔ اور وہ "وقت صلوٰۃ ہے کیونکہ اس میں تینوں صفات (یعنی وقت کا ظرف[1] ہونا اور اس کا شرط[2] ہونا اور اس کا سبب[3] ہونا) متحقق ہیں جیسا کہ مصنف نے ان تینوں صفات کو اس میں اپنے قول "الا یری انہ یفضل الخ" سے ثابت کیا ہے کہ یہ وقت ادا فعل سے فاضل رہ جاتا ہے پس یہ وقت ظرف ہوا نہ معیار (اور یہ صفات ثلٰث سے پہلی صفت ہے) اور اس وقت کے فوت ہو جانے سے ادا فوت ہو جاتی کیونکہ صلوٰۃ الظہر مثلاً ظہر کا وقت فوت ہونے سے اس کی ادا فوت ہو جاتی ہے اور اس کی ادا وقت ظہر سے پہلے صحیح نہیں ہے پس یہ وقت شرط ہوا (یہ دوسری صفت ہے) اور صفت وقت کے مختلف ہونے سے ادا بھی مختلف ہو جاتی ہے کیونکہ وقت کامل میں ادا کامل اور اوقات مکروہہ میں مکروہ ہوتی ہے اور وقت سے پہلے تعجیل ادا فاسد ٹھہرتی ہے پس وقت سبب ہوا (اور یہ تیسری صفت ہے)

فائدہ - یہاں دو امر ہیں ایک نفس وجوب اور دوسرا وجوب ادا اور نفس وجوب کے دو سبب ہیں ایک سبب حقیقی اور وہ یہ ہے "تتابع النعم علی العباد من اللہ تعالیٰ" یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندوں پر نعمتوں کا پے درپے آنا" اور دوسرا "سبب ظاہری ہے وہ ہے وقت جو سبب حقیقی کا قائم مقام ہے کیونکہ اس وقت میں نعمتوں کا توارد ہوتا ہے) اور وجوب ادا کے بھی دو سبب ہیں ایک حقیقی اور وہ ہے تعلق الطلب بالفعل (یعنی طلب کا تعلق فعل سے) اور دوسرا سبب ظاہری ہے وہ امر ہے جو سبب حقیقی کے قائم مقام ہے۔

ثم اعلم - ظرفیت اور سببیت دو متنافی وصفیں ہیں بظاہر ان کا اجتماع ممکن نہیں ہے کیونکہ اگر فعل وقت کے اندر ادا کیا جائے تو وقت کا سبب ہونا متحقق نہیں ہوگا اس لئے کہ سبب کا مسبب پر مقدم ہونا واجب ہے اور اگر فعل وقت کے اندر ادا نہ کیا جائے تو وقت کا ظرف ہونا متحقق نہیں ہوگا کیونکہ ظرف تو وہ ہوتا ہے جس کے اندر فعل ادا کیا جائے نہ کہ وہ جس کے بعد فعل ادا کیا جائے۔ اسی لئے اس اشکال سے تفصی کے لئے کہا گیا ہے کہ ظرف جمیع وقت ہے اور شرط مطلق وقت ہے اور سبب ادا میں وقت کی وہ جزء ہے جو شروع سے قبل ادا سے متصل ہوتی ہے اور سبب قضاء میں کل وقت ہے۔

وَالْاَصْلُ فِیْ هٰذَا النَّوْعِ اَنَّهٗ لَمَّا جُعِلَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمُؤَدّٰی وَسَبَبًا لِلْوُجُوْبِ لَمْ یَسْتَقِمْ اَنْ یَّكُوْنَ كُلُّ الْوَقْتِ سَبَبًا لِاَنَّ ذٰلِكَ یُوْجِبُ تَاْخِیْرَ الْاَدَاءِ عَنْ وَقْتِهٖ اَوْ تَقْدِیْمَهٗ عَلٰی سَبَبِهٖ فَوَجَبَ اَنْ یُّجْعَلَ بَعْضُهٗ سَبَبًا وَهُوَ الْجُزْءُ الَّذِیْ یَتَّصِلُ بِهِ الْاَدَاءُ فَاِنِ اتَّصَلَ الْاَدَاءُ بِالْجُزْءِ الْاَوَّلِ كَانَ هُوَ السَّبَبُ وَاِلَّا یَنْتَقِلُ السَّبَبِیَّةُ اِلَی الْجُزْءِ الَّذِیْ یَلِیْهِ لِاَنَّهٗ لَمَّا وَجَبَ نَقْلُ السَّبَبِیَّةِ عَنِ الْجُمْلَةِ وَلَیْسَ بَعْدَ الْجُمْلَةِ جُزْءٌ مُقَدَّرٌ وَجَبَ الْاِقْتِصَارُ عَلَی الْاَدْنٰی وَلَمْ یَجُزْ تَقْدِیْرُهٗ عَلٰی مَا یَسْبِقُ قُبَیْلَ الْاَدَاءِ لِاَنَّ ذٰلِكَ یُؤَدِّیْ اِلَی التَّخَطِّیْ عَنِ الْقَلِیْلِ بِلَا دَلِیْلٍ ثُمَّ كَذٰلِكَ یَنْتَقِلُ اِلٰی اَنْ یَّتَضَیَّقَ الْوَقْتُ عِنْدَ زُفَرَ رح وَاِلٰی اٰخِرِ جُزْءٍ مِّنْ اَجْزَاءِ الْوَقْتِ عِنْدَنَا فَتَعَیَّنَ السَّبَبِیَّةُ فِیْهِ لِمَا یَلِی الشُّرُوْعَ فِی الْاَدَاءِ اِذْ لَمْ یَبْقَ بَعْدَهٗ مَا یَحْتَمِلُ اِنْتِقَالَ السَّبَبِیَّةِ اِلَیْهِ

ترجمہ - اس نوع میں اصل یہ ہے کہ جب وقت کو مؤدّی کے لئے ظرف اور وجوب ادا کے لئے سبب قرار دیا گیا ہے تو کل وقت کو سبب قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ یہ مامور بہ کی ادا کی تاخیر کو اس کے وقت سے واجب کرتا ہے یا یہ مامور کی ادا کی اس کے سبب پر تقدیم کو واجب کرتا ہے پس ضروری ہے کہ بعض وقت کو سبب قرار دیا جائے اور وہ جزء لایتجزّی ہے جس کے ساتھ ادا متصل ہے پس اگر ادا نماز اول جزء کے ساتھ متصل ہو تو جزء اوّل ہی سبب ہوگی۔ اور اگر ادا جزء اوّل سے متصل نہ ہو تو پھر ادا کا سبب اس کے بعد والی جزء ہوگی جس سے ادا متصل ہے اور جب سببیت کا انتقال جملہ یعنی کل وقت سے بعض وقت کی طرف ضروری ہوا اور کل وقت کے بعد کوئی جزء مقدر نہیں تھی تو پھر ادنیٰ پر اقتصار ضروری ہوا اور ان تمام اجزاء وقت کو جو ادا سے پہلے ہیں سبب قرار دینا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ قلیل سے کثیر کی طرف تجاوز بلا دلیل ہوگا اور اسی طرح انتقال کا یہ سلسلہ چلتا رہے گا یہاں تک کہ وقت تنگ ہو جائے یہ حضرت امام زفر رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہے اور ہمارے نزدیک عدم ادا

کی صورت میں سببیت کا انتقال ہوتا رہے گا یہاں تک کہ وقت کی آخری جزء آجائے پس سببیت اُس جزء کے لئے متعین ہوگی جو شروع فی الاداء کو ملی ہوئی ہے کیونکہ اس جزء کے بعد کوئی اور جزء نہیں ہے جو اس امر کا احتمال رکھے کہ اُس کی طرف سببیت منتقل ہو۔

تقریر وتشریح قولہ والاصل فی ھذا النوع الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اشکال کا ازالہ فرما رہے ہیں جس کو ہم نے "ثم اعلم الخ" کے تحت ذکر کیا ہے یعنی "الامر المقید بالوقت" کی نوع اول میں وقت کو مؤدّی کے لئے ظرف اور وجوب اداء کے لئے سبب قرار دیا گیا ہے حالانکہ ظرفیت اور سببیت میں منافاۃ ہے الخ تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس نوع میں اصل یہ ہے کہ جب وقت کو مؤدّی کے لئے ظرف اور وجوبِ اداء کے لئے سبب قرار دیا گیا ہے تو پھر کل وقت کو اِس کے ظرف ہونے کی رعائیت کرتے ہوئے سبب قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ یہ مامور بہ کی اداء کی اس کے وقت سے تاخیر کو واجب کرتا ہے یا یہ مامور بہ کی اداء کی اُس کے سبب پر تقدیم کو واجب کرتا ہے یعنی اگر کل وقت کو وجوبِ اداء کے لئے سبب قرار دیا جائے تو ظرفیت اور سببیت دونوں میں سے ایک معنی ضرور فوت ہو جائے گا کیونکہ اگر کل وقت سبب بنے تو یہاں تین صورتیں متحقق ہوں گی یا تو مامور بہ (یعنی نماز) کو وقت کے بعد اداء کیا جائے گا یا وقت سے پہلے یا پھر وقت کے اندر ادا کیا جائے گا۔ اگر مامور بہ کو وقت کے بعد اداء کیا جائے تو اس میں اگرچہ معنی سببیت کی تو رعائت ہے "کیونکہ سبب، مسبب سے مقدم ہوتا ہے تو جب وقت کو سبب قرار دیا جائے تو ضروری ہے کہ مامور بہ اس وقت کے بعد پایا جائے" لیکن اس جگہ مامور بہ کی اداء کی اپنے وقت سے تاخیر لازم آتی ہے جس سے معنی ظرفیت فوت ہو جاتا ہے "کیونکہ ظرفیت کا تقاضا یہ ہے کہ مامور بہ کی ادا اپنے وقت کے اندر ہو" اور اگر مامور بہ کو وقت سے قبل ادا کیا جائے تو یہ ظرفیت وسببیت دونوں کے منافی ہے۔ اور اگر مامور بہ کو وقت کے اندر ادا کیا جائے تو اگرچہ یہاں معنی ظرفیت کی تو رعایت ہے لیکن مامور بہ کی تقدیم سبب پر یا سبب سے معیت لازم آتی ہے لہٰذا یہاں معنی سببیت فوت ہو جاتا کیونکہ مسبب اپنے سبب پر مقدم نہیں ہوتا ہے اور نہ اپنے سبب کے ساتھ پایا جاتا ہے بلکہ وہ اپنے سبب کے بعد متحقق ہوتا ہے پس جب کل وقت کا سبب ہونا باطل ہو گیا تو ضروری ہوا کہ بعض وقت کو سبب قرار دیا جائے اور وہ جزء لا یتجزی ہے جس کے ساتھ اداء متصل ہے تو اِس نوع میں سبب وہ اُن شروع ہے پس نماز کا سبب وہ جزو ہے جو تحریمہ سے پہلے ہے اور وہ جزء ہے جس کی تجزی نہیں ہوتی جو تحریمہ کے ساتھ متصل ہے اور اس قسم کی چار اقسام ہیں اس لئے کہ اگر نماز اول وقت میں ادا کی جائے تو اِن شروع وہ وقت کی جزء اول ہوگی (یہ پہلی قسم ہے) اور

اگر اوّل وقت میں نماز ادا نہ کی جائے تو سببیت اُن اجزاء صحیحہ کی طرف منتقل ہو جائے گی جو اس کے بعد ہیں لہٰذا وجوب اجزاء صحیحہ میں سے ہر ایسے جزو کی طرف مضاف ہوگا جو ابتداء شروع سے متصل ہو (اور یہ قسم ثانی ہے) اور اگر نماز اجزاء صحیحہ میں ادا نہ کی جائے یہاں تک کہ وقت تنگ ہو جائے تو اَن شروع اجزاء ناقصہ سے ہوگی تو اس وقت وجوب جزو ناقص کی طرف مضاف ہوگا اور جزو ناقص کی طرف اضافت کا تصوّر صرف نماز عصر ہی میں ہوتا ہے کیونکہ اس میں اجزاء اخیرہ ناقصہ ہوتے ہیں بخلاف دیگر نمازوں کے کہ اُن میں کل اجزاء صحیحہ ہوتے ہیں۔ ہمارے نزدیک یہ جزو ناقص اُس شئ کی مقدار ہے جس میں تکبیر تحریمہ کی گنجائش ہو اور امام زفر کے نزدیک جزو ناقص اُس شئ کی مقدار ہے جس میں چار رکعات ادا کی جا سکیں چنانچہ امام زفر کے نزدیک اس مقدار کے مابعد کی طرف سببیت منتقل نہیں ہوتی کیونکہ یہ امر و شرع کے خلاف ہے (اور یہ قسم ثالث ہے) اور یہ تمام بیان اُس وقت ہے جبکہ نماز وقت کے اندر ادا کی جائے اور جب نماز وقت سے فوت ہو جائے تو اِس وقت وجوب جمیع وقت کی طرف مضاف ہوگا، کیونکہ وہ مانع زائل ہو گیا جو تمام وقت کو سبب بننے سے منع کرتا تھا اور وہ مانع اس وقت کا نماز کے لئے ظرف ہونا تھا اور زوال کی وجہ یہ ہے کہ وقت باقی نہیں رہا پس اب اَن شروع سبب نہیں ہوگا (یہ قسم رابع ہے) وھذا خلاصۃ ما یاتی فی کلام المصنف فشرع اوّلاً فی القسم الاوّل فقال "فان اتصل الاداء الخ"

قولہ **فان اتصل الاداء** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے قسم اول کا بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر اداء وقت کی جزء اوّل سے متصل ہو تو وہ جزو اول اداء کا سبب ہوگی کیونکہ اداء اس سے متصل ہے تو اس وقت یہی اَن شروع ہے تو یہی اداء کا سبب ہوگی اور اگر اداء جزو اول سے متصل نہ ہو تو پھر اداء کا سبب اس کے بعد والی جزء ہوگی جس سے اداء متصل ہے بشرطیکہ یہ جزء ناقص کی طرف منتہی نہ ہو (اور یہ قسم ثانی ہے)

قولہ **لانہ لما وجب نقل السببیّۃ** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اپنے قول "وھو الجزء الذی یتصل بہ الاداء الخ" پر دلیل پیش کر رہے ہیں کہ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ سبب بعض الوقت ہے اور وہ وہ جزء ہے جس سے اداء متصل ہے یہ اس لئے کہ جب ضرورت مذکورہ (یعنی اداء کی اپنے وقت سے تاخیر یا اداء کی اپنے سبب پر تقدیم کے لزوم) کے پیش نظر سببیۃ کا انتقال جملہ یعنی کل الوقت سے بعض وقت کی طرف ضروری ہوا اور کل وقت کے بعد کوئی جزء مقدر یعنی معلوم المقدار مثل ربع و خمس وغیرھا کے نہیں تھی کیونکہ اس پر کوئی دلیل نہیں ہے حتیٰ کہ اگر کل الوقت کے بعد کوئی جزء مقدر ہوتی تو ضرور کہا جاتا کہ وہ سبب ہے تو جب کوئی جزء مقدر نہیں ہے اور نہ کل الوقت ہی سبب ہے تو پھر ادنیٰ یعنی وہ جزء جس سے اداء متصل ہے) پر اقتصار ضروری ہوا کیونکہ وہ مسبب

سے متصل ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ سبب اپنے مسبب سے متصل ہوتا ہے۔

قولہ ولم یجز تقدیرہ الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم ہے کہ ضرورت مذکورہ کے پیشِ نظر سبب بعض الوقت ہے نہ کہ کل الوقت لیکن یہ جائز ہے کہ اُن تمام اجزاءِ وقت کو سبب قرار دیا جائے جو ادا سے پہلے اور ادا سے متصل ہیں نہ کہ صرف خاص کر اُس ایک جزو کو سبب قرار دیا جائے جس سے ادا متصل ہے۔ **الجواب:** اگر ہم "الجزء الذی یتصل بہ الاداء" جو کہ قلیل ہے، کی بجائے اُن تمام اجزاءِ وقت کو سبب قرار دیں جو ادا سے پہلے اور اس سے متصل ہیں (جو کہ کثیر ہیں)، تو یہ قلیل سے کثیر کی طرف تجاوز بلا دلیل ہوگا کیونکہ دلیل تو اس پر دلالت کرتی ہے کہ سبب کل وقت ہے یا جزوِ اُدنیٰ (یعنی اقرب بالاداء) ہے پس کل وقت اور الجزء الادنیٰ کے غیر (یعنی الاجزاء السابقۃ علی الاداء، المتصلۃ بالاداء) کے لئے سببیت کا اثبات، اثبات بلا دلیل ہے۔

قولہ ثم کذلک ینتقل الی ان یتضیق الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اگر اوّل وقت میں نماز ادا نہ کی جائے تو جس طرح جزوِ اوّل سے سببیۃ کا انتقال جزوِ ثانی کی طرف ہوتا ہے اسی طرح اگر جزوِ ثانی میں نماز ادا، نہ کی جائے تو جزوِ ثانی سے سببیّت کا انتقال جزوِ ثالث کی طرف ہوتا ہے اور اگر جزوِ ثالث میں نماز ادا نہ کی جائے تو جزوِ ثالث سے سببیت کا انتقال جزوِ رابع کی طرف ہو جائے گا اور یہ سلسلہ چلتا رہے گا یہاں تک کہ وقت تنگ ہو جائے یہ امام زفر رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہے اور امام زفر کے نزدیک اس کی مقدار یہ ہے کہ اس میں چار رکعتیں ادا ہو سکیں یا دو یا تین رکعتیں ادا ہو سکیں (یعنی فرض رکعتیں ادا ہو سکیں ۱۲۔ اب آپ کے نزدیک اِس کے مابعد کی طرف سببیّت کا انتقال نہیں ہوگا کیونکہ یہ امر اور شرع کے خلاف ہے اور ہمارے نزدیک عدم اداء کی صورت میں سببیّت کا انتقال ہوتا رہے گا یہاں تک کہ وقت کی آخری جزو آجائے اور ہمارے نزدیک اس کی مقدار یہ ہے کہ اس میں صرف تکبیر تحریمہ کی گنجائش ہو (اور یہ قسم ثالث ہے) اور اس میں وجوب جزوِ ناقص کی طرف مضاف ہوگا۔ پس سببیّت، وقت ناقص میں اُس جزو کے لئے متعیّن ہو گئی جو شروع فی الاداء کو ملی ہوئی ہے کیونکہ اِس جزو کے بعد کوئی اور جزو نہیں ہے جو اس امر کا احتمال رکھے کہ اس کی طرف سببیّت منتقل ہو اس لئے کہ اگر اس جزوِ مذکور کے مابعد کی طرف سببیّت کا انتقال ہو (حالانکہ واجب کی اس میں گنجائش ہی نہیں ہے) تو یہ امر "تکلیف مالیس فی الوسع" کی طرف پہنچائے گا۔ کذا فی النامی

قولہ فیعتبر حالہ فی الاسلام والبلوغ والعقل الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اپنے قول "فتعین السببیۃ فیہ" پر تفریع ذکر کرتے ہیں۔

فَيُعْتَبَرُ حَالُهُ فِي الْإِسْلَامِ وَالْبُلُوْغِ وَالْعَقْلِ وَالْجُنُوْنِ وَالسَّفَرِ وَالْإِقَامَةِ وَالْحَيْضِ وَالطُّهْرِ عِنْدَ ذٰلِكَ الْجُزْءِ وَيُعْتَبَرُ صِفَةُ ذٰلِكَ الْجُزْءِ فَإِنْ كَانَ ذٰلِكَ الْجُزْءُ صَحِيْحًا كَمَا فِي الْفَجْرِ وَجَبَ كَامِلًا فَإِذَا اعْتَرَضَ الْفَسَادُ بِطُلُوْعِ الشَّمْسِ بَطَلَ الْفَرْضُ وَإِنْ كَانَ ذٰلِكَ الْجُزْءُ فَاسِدًا كَمَا فِي الْعَصْرِ يَسْتَأْنِفُ فِي وَقْتِ الْإِحْمِرَارِ وَجَبَ نَاقِصًا فَيَتَأَدّٰى بِصِفَةِ النُّقْصَانِ وَلَا يَلْزَمُ عَلٰى هٰذَا مَا إِذَا ابْتَدَأَ الْعَصْرَ فِي أَوَّلِ وَقْتِهٖ ثُمَّ مَدَّهٗ إِلٰى أَنْ غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَإِنَّهٗ لَا يَفْسُدُ لِأَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ لَهٗ حَقَّ شُغْلِ كُلِّ الْوَقْتِ بِالْأَدَاءِ فَجَعَلَ مَا يَتَّصِلُ بِهٖ مِنَ الْفَسَادِ بِالْبِنَاءِ عَفْوًا لِأَنَّ الْاِحْتِرَازَ عَنْهُ مَعَ الْإِقْبَالِ عَلَى الصَّلٰوةِ مُتَعَذِّرٌ وَأَمَّا إِذَا خَلَا الْوَقْتُ عَنِ الْأَدَاءِ فَالْوُجُوْبُ يُضَافُ إِلٰى كُلِّ الْوَقْتِ لِزَوَالِ الضَّرُوْرَةِ الدَّاعِيَةِ عَنِ الْكُلِّ إِلَى الْجُزْءِ فَوَجَبَ بِصِفَةِ الْكَمَالِ فَلَا يَتَأَدّٰى بِصِفَةِ النُّقْصَانِ فِي الْأَوْقَاتِ الثَّلٰثَةِ الْمَكْرُوْهَةِ بِمَنْزِلَةِ سَائِرِ الْفَرَائِضِ۔

ترجمہ۔ پس مکلف کی حالتِ اسلام و بلوغ و عقل و جنون و سفر و اقامت و حیض و طہر کا اس آخری جزو میں اعتبار کیا جائے گا اور صحت و فساد میں بھی اس جزو کی صفت کا اعتبار ہوگا پس اگر یہ جزو صحیح ہو جیسا کہ نمازِ فجر کے وقت میں ہے تو فرض کامل طور پر واجب ہوگا پس جب طلوعِ شمس کی وجہ سے فساد ظاہر ہو تو فرض باطل ہو جائے گا اور اگر یہ جزو ناقص ہو جیسا کہ نمازِ عصر کے وقت میں ہے درانحالیکہ نمازِ عصر کو وقتِ احمرارِ شمس میں شروع کیا جائے تو فرض ناقص طور پر واجب ہوگا پس صفتِ نقصان کے ساتھ ادا کیا جائے گا اور اس (اصل مذکور) پر یہ صورت لازم نہیں آتی کہ مکلف نے نمازِ عصر کو اس کے اوّل وقت میں شروع کیا پھر (تعدیل و تطویل سے) اس کو اتنا بڑھایا کہ سورج غروب ہو گیا۔ اس لئے کہ نمازِ عصر فاسد نہیں ہوگی کیونکہ شرع شریف نے مکلف کو یہ (ولایت اور) حق دیا ہے کہ نماز کے تمام وقت

کو ادا ءِ نماز میں صرف کرے پس شرع شریف نے عزیمۃ پر بناء کی وجہ سے فسادِ متصل بالوقت کو عفو قرار دیا ہے اس لئے کہ نماز کی طرف توجہ (علی وجہ العزیمۃ) کے ساتھ ساتھ فساد (مذکور) سے احتراز محال ہے (تو فساد مذکور کو معاف رکھا گیا ہے پس اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ صورۃ مذکورہ میں نماز فاسد نہیں ہوگی) اور جب نماز کا وقت نماز کی ادائیگی سے خالی گذر جائے تو (اس وقت) فرض کا وجوب کل وقت کی طرف مضاف ہوگا بوجہ زائل ہونے اُس ضرورت کے جو وجوب کی اضافت کو کل وقت سے جزءِ وقت کی طرف نقل کرنے والی ہے پس فرض، صفتِ کمال کے ساتھ واجب ہوگا تو یہ فرض اوقات ثلثہ مکروھہ میں دیگر فرائض کی طرح صفتِ نقصان کے ساتھ ادا نہیں ہو سکے گا۔

تقریر و تشریح

قولہ **فیعتبر حالہ** الخ یعنی جب سببیت کے لئے وقت کی آخری جزو متعین ہوگئی تو مکلّف کی حالتِ اسلام و بلوغ و عقل و جنون و سفر و اقامت و حیض و طہر کا اس آخری جزو میں اعتبار کیا جائے گا حتیٰ کہ اگر کافر مسلمان ہوا یا نابالغ بچہ بالغ ہوا یا مجنون عقل والا ہوا یا مسافر مقیم ہوا یا مقیم مسافر ہوا یا عورت کو حیض آگیا یا عورت حیض سے پاک ہوئی تو وقت کی اس آخری جزو کا اعتبار ہوگا حتیٰ کہ اگر وقت میں تکبیر تحریمہ کہنے کی گنجائش ہو تو ہمارے نزدیک مذکورین میں سے ہر ایک پر (ماسوائے اُس عورت کے جس کو اس وقت میں حیض آگیا) نماز واجب ہوگی اور اس شخص پر جو اس وقت میں مقیم ہوا اگرچہ وقت کے دیگر اجزاء میں وہ مسافر تھا) مقیمین کی نماز واجب ہوگی اور اُس شخص پر سفر کی نماز واجب ہوگی جو اس وقت میں مسافر ہوا اگرچہ وہ وقت کے اجزاء متقدمہ میں مقیم تھا۔ اور حضرت امام زفر رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس وقت کا اعتبار ہوگا جبکہ اس میں چار رکعات کی گنجائش ہو اگر اس قدر باقی ہے تو مذکورین پر نماز واجب ہوگی اور اگر کوئی شخص اس وقت میں مقیم ہوا تو اس پر مقیمین کی نماز واجب ہے اگرچہ وقت کے دیگر اجزاء میں مسافر رہا ہو اور اُس شخص پر سفر کی نماز واجب ہے جو اس وقت میں مسافر ہوا اگرچہ وقت کے اجزاء متقدمہ میں مقیم رہا ہو۔

قولہ **ویعتبر صفتہ** الخ اور صحت و فساد میں بھی وقت کی اس جزو کی صفت کا اعتبار ہوگا اگر یہ جزو صحیح ہو (یعنی کراہت کے ساتھ موصوف نہ ہو) جیسا کہ نماز فجر کے وقت میں ہے (کیونکہ نماز فجر کا تمام وقت ابتداء سے انتہاء تک کامل ہے اس میں کوئی جزو ایسی نہیں ہے جو کراہت کے ساتھ موصوف ہو) بخلاف وقتِ عصر کے کیونکہ اس کا وقت احمرارِ شمس کے بعد ناقص و مکروہ ہوتا ہے) تو سبب کے کامل ہونے کی وجہ سے یہ فرض، فجر کے جمیع اوقات میں کامل طور پر واجب ہوگا پس جب طلوعِ شمس کی وجہ سے

فساد ظاہر ہو جائے تو ہمارے نزدیک یہ فرض باطل ہو جائے گا کیونکہ نمازِ فجر سبب کے کامل ہونے کی وجہ سے کامل طور پر واجب ہوئی ہے۔ تو یہ صفتِ نقصان کے ساتھ ادا نہ ہوگی لہٰذا مصلی (نمازی) کو چاہیے کہ وہ نئے سرے سے نماز فجر پڑھے۔ اس مسئلہ میں حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ جس شخص نے صبح کی نماز کی ایک رکعت سورج طلوع ہونے سے پہلے پالی اُس نے صبح کی نماز پالی یعنی طلوعِ شمس کی وجہ سے اُس کی نماز فجر باطل نہیں ہوئی۔ وہ اس حدیث شریف سے استدلال کرتے ہیں: عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ادرک رکعۃً من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرک الصبح ومن ادرک رکعۃً من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرک العصر متفق علیہ۔ ترجمہ: حضرت ابی ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے آپ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس شخص نے صبح کی نماز کی ایک رکعت سورج طلوع ہونے سے پہلے پالی اُس نے نماز صبح پالی اور جس نے نماز عصر کی ایک رکعت سورج غروب ہونے سے پہلے پالی اُس نے عصر کی نماز پالی۔ ہم (احناف) اس کے جواب میں اوّلاً یہ کہتے ہیں کہ اس حدیث شریف اور اُن احادیث شریفہ میں جو کہ "وقت طلوعِ شمس"، "وغروب شمس"، "واستواءِ شمس" میں نماز کی نہی میں وارد ہوئی ہیں تعارض واقع ہوا۔ تو ہم نے قیاس کی طرف رجوع کیا بحسب قاعدہ اصول فقہ کے کہ جب دو حدیثوں میں تعارض واقع ہو تو قیاس کی طرف رجوع کیا جائے۔ تو یہاں قیاس نے اس حدیث شریف کے حکم کو نمازِ عصر میں ترجیح دی اور نہی والی احادیث مبارکہ کے حکم کو نماز صبح میں ترجیح دی کیونکہ نماز صبح کا سارا وقت کامل ہے تو نماز صبح کامل طور پر واجب ہوگی اور طلوعِ شمس سے ناقص وقت داخل ہونے سے ناقص وقت میں ادا ہوگی لہٰذا یہ اسی طور پر ادا نہ ہوئی جس طور پر واجب ہوئی تھی لہٰذا باطل ہوگی اور عصر کی نماز کے وقت کا آخری جزو ناقص ہوتا ہے تو اس وقت میں نماز عصر ناقص طور پر واجب ہوتی ہے اور ناقص طور پر ہی ادا ہوتی ہے لہٰذا جب اثناءِ نماز میں سورج غروب ہو گیا تو نماز باطل نہ ہوگی کیونکہ یہ ناقص وقت میں واجب ہوئی اور ناقص طور پر ہی ادا ہوئی

سوال۔ حدیث مذکور اور احادیث نہی میں تعارض اس صورت میں ہے جب احادیث نہی سے مطلق نماز سے نہی مراد ہو خواہ وہ نماز فرض ہو خواہ نفل اور اگر احادیث نہی کو صرف نوافل کے ساتھ مخصوص تسلیم کیا جائے (جیسا کہ شافعیہ ان احادیث نہی کو نوافل کے ساتھ مخصوص مانتے ہیں اور فرائض کو اوقات ثلاثہ میں جائز قرار دیتے ہیں) تو پھر اس حدیث اور احادیث نہی میں تعارض نہیں ہے۔

الجواب: احادیث نہی میں نہی عام ہے اس نہی میں فرائض اور نوافل دونوں داخل ہیں کیونکہ ان اوقات ثلاثہ میں قضاء فوائت جائز نہیں ہے تجھے اس امر کا بخوبی علم ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی جب لیلۃ التعریس کی صبح کو نماز فجر فوت ہوگئی تو آپ

صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی قضاء میں ارتفاعِ شمس کا انتظار فرمایا تھا حالانکہ دوسری حدیث شریف میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جو شخص نماز بھول جائے یا سو جائے تو جب یاد آئے اسی وقت پڑھ لے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تاخیر اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ وہ جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے طلوعِ شمس کے وقت نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے اس میں فرائض و نوافل دونوں داخل ہیں۔ اس کے علاوہ ہم بعض اور اعمال پر نظر ڈالتے ہیں جنہیں اوقات ممنوعہ میں عمل میں لانے کی ممانعت کی گئی ہے کہ آیا اس ممانعت میں فرائض و نوافل دونوں داخل ہیں یا صرف نوافل مثلاً عید الفطر اور عید الاضحیٰ کے دن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے روزہ رکھنے سے منع فرمایا ہے چنانچہ جمیع اہلِ علم کے نزدیک حجت قائم ہو کر عید الفطر اور عید الاضحیٰ کا روزہ رکھنا منع ہے خواہ روزہ فرض ہو یا نفل پس اسی پر قیاس کرتے ہوئے طلوعِ شمس کے وقت بھی جو نماز پڑھنے کی نہی وارد ہوئی ہے نظر و قیاس چاہتا ہے کہ اِس کا حکم بھی ایسا ہی ہو کہ اس وقت نہ فرض پڑھے جائیں نہ نفل باقی حضرات شافعیہ نے جو یہ کہا ہے کہ جس طرح نماز فجر کے بعد طلوعِ شمس تک اور نماز عصر کے بعد غروبِ شمس تک نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے اور اس نماز سے مراد نماز نفل ہی ہے اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اوقات ثلاثہ، طلوعِ شمس، غروب الشمس اور استواءِ شمس، میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے اس ممانعت میں بھی صرف نوافل داخل ہیں فرائض داخل نہیں ہیں) اس کا جواب یہ ہے کہ حضرات شافعیہ کا یہ قیاس درست نہیں ہے کیونکہ وہ جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز عصر کے وقت غروب آفتاب تک اور نماز فجر کے بعد طلوع شمس تک نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے تو ان دونوں وقتوں میں خاص وقت کے سبب سے نماز سے منع نہیں فرمایا ہے بلکہ نماز مؤقتہ پڑھنے کے سبب سے منع فرمایا ہے چنانچہ ان دونوں اوقات میں نماز مؤقتہ اور نماز فوت شدہ پڑھنا جائز ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ چونکہ ان دونوں اوقات میں نماز مؤقتہ پڑھ لینا نماز سے مانع ہے تو وہ اپنی غیر جنس سے مانع ہو گی یعنی نوافل سے نہ کہ فرائض سے بھی حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول ہے اور ایسا ہی حضرت حکم اور حضرت حماد رحمہما اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

حدثنا ابن مرزوق قال ثنا ابو داؤد قال ثنا شعبۃ قال سألت الحکم وحمادًا عن الرجل ینام عن الصلوٰۃ فیستیقظ وقد طلع من الشمس شیٔ قال لا یصلی حتی تنبسط الشمس۔ ترجمہ: ہم سے ابن مرزوق نے حدیث بیان کی اُس نے کہا حدیث بیان کی ہم سے شعبہ نے اُس نے کہا میں نے حکم اور حماد رحمہما اللہ تعالیٰ سے اُس شخص کے بارے میں پوچھا جو سو جائے اور طلوعِ شمس کے وقت بیدار ہو ان دونوں حضرات نے فرمایا کہ اُسے نماز نہیں پڑھنی چاہیے جب تک کہ سورج اچھی طرح نکل نہ آئے۔

سوال: لیلۃ التعریس کی صبح کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا پہلی وادی سے نکل کر دوسری جگہ ارتفاعِ شمس کے وقت نماز فجر کا پڑھنا اُسی وجہ سے تھا جو خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمائی کہ یہ وادی شیطان کی جگہ ہے اس کے علاوہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اور کوئی وجہ بیان نہیں فرمائی۔

الجواب: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اِس وادی میں نماز فجر نہ پڑھنے کی وجہ بیان فرمائی ہے کہ یہ وادی شیطان کی وادی ہے باقی ارتفاعِ شمس کا انتظار کر کے ارتفاعِ شمس کے وقت نماز فجر کی قضاء پڑھنا اس کی وجہ تو احادیث نہی ہیں کما مر

ثانیاً۔ حضرات شافعیہ کی بیان کردہ حدیث شریف عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ادرک رکعۃ من الصبح الحدیث: کا ایک محمل یہ بھی ہے کہ طلوعِ شمس یا غروبِ شمس سے پہلے اتنا وقت تھا کہ اس میں نابالغ بچہ بالغ ہوا یا حائضہ عورت طاہر ہوئی یا کافر مسلمان ہوا اور وہ ایک رکعت نماز پڑھ سکتے ہیں تو مذکورین میں سے ہر ایک پر صبح اور عصر کی نماز واجب ہو گئی اور اگر صرف تکبیر تحریمہ کا وقت پا لیا اور سورج طلوع یا غروب ہو گیا جب بھی ان پر نمازیں واجب ہو گئیں لہٰذا یہ مذکورین یہ نمازیں قضاء پڑھیں۔ اس حدیث شریف میں ایک رکعت کا ذکر غالب احوال کے اعتبار سے کیا گیا ہے کیونکہ تمام نماز پا لینا تو بالاتفاق ضروری نہیں تو لامحالہ ایک رکعت اور تکبیر تحریمہ میں فرق نہ کیا جائے گا۔ بہر حال اس محمل پر حضرات شافعیہ کے دعویٰ کے لئے یہ حدیث شریف دلیل نہ بن سکی کیونکہ اس حدیث شریف میں نماز کو پانے کا ذکر ہے (جس کا مطلب ہم نے بیان کر دیا ہے) اور نماز کے اتمام و صحت کا ذکر نہیں ہے۔

شوافع کی طرف سے کہا گیا ہے کہ آپ نے ہماری بیان کردہ حدیث کا صحت و اتمام کے علاوہ ایک اور محمل بیان کر دیا ہے جس سے آپ نے اپنے دعویٰ کو تقویت پہنچانے کی سعی کی ہے مگر ہم ایک اور حدیث شریف پیش کرتے ہیں جس میں واضح طور پر صحت و اتمام کا ذکر ہے وہ حدیث شریف یہ ہے: عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم اذا ادرک احدکم سجدۃً من صلوٰۃ العصر قبل ان تغرب الشمس فلیتمّ صلوٰتہٗ واذا ادرک سجدۃً من صلوٰۃ الصبح قبل ان تطلع الشمس فلیتمّ صلوٰتہٗ رواہ البخاری۔

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس وقت ایک تمہارا ایک رکعت نماز عصر سے پہلے غائب ہونے آفتاب کے پالے پس چاہیے کہ تمام کر لے نماز اپنی اور جس وقت کہ پالے ایک رکعت نماز صبح سے پہلے نکلنے آفتاب کے پس چاہیے کہ تمام کر لے نماز اپنی۔

ہم احناف اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہاں اتمام سے مراد قضاء ہے یعنی اعادہ کرلے اسکا یعنی اس کی قضاء پڑھے
ثالثاً۔ شوافع کی طرف سے بیان کردہ دونوں حدیثیں (یعنی من ادرک رکعۃً من الصبح قبل ان تطلع
الشمس فقد ادرک الصبح الحدیث۔ اور اذا ادرک احدکم سجدۃً من صلوۃ العصر قبل ان
تغرب الشمس فلیتم صلوتہ الحدیث) احادیث نہی سے پہلے کی ہیں یعنی یہ دونوں حدیثیں، احادیث نہی سے منسوخ ہیں
سوال۔ جب یہ دونوں حدیثیں، احادیث نہی سے منسوخ ہیں تو پھر جیسے صبح کی نماز طلوعِ آفتاب کی وجہ سے باطل ہوجاتی
ہے اسی طرح عصر کی نماز بھی غروبِ آفتاب کی وجہ سے باطل ہونی چاہیے حالانکہ عصر کی نماز کے بارے تمہارا قول یہ ہے کہ عصر
کی نماز غروب آفتاب کی وجہ سے باطل نہیں ہوتی ہے۔ الجواب: عصر کی نماز قیاس ونظر کے مرجح ہونے کی وجہ سے مستثنیٰ ہے۔
قولہ ولا یلزم علی ھذا الخ یہ اُس سوال کا جواب ہے جو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "فان کان ذلک
الجزء صحیحا الخ پر وارد ہوتا ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے ابھی یہ قاعدہ بیان کیا ہے کہ جو فرض کامل طور پر واجب ہوا ہو
وہ کامل طور پر ہی ادا ہوگا وہ صفتِ نقصان کے ساتھ ادا نہیں ہوسکتا تو اس بنا پر اُس شخص کی نمازِ عصر کا فاسد ہونا لازم آتا ہے جو
کہ نمازِ عصر کو اوّل وقت میں شروع کرے پھر اُس کو تعدیلِ ارکان وتطویلِ قرأۃ سے اس قدر بڑھائے کہ سورج غروب ہوجائے کیونکہ
اِس کی نمازِ عصر ناقص طور پر پوری ہوئی ہے حالانکہ اس کی ابتداء تو کامل وقت میں ہوئی تھی باوجود اس کے آپ کے نزدیک اس
شخص کی یہ نمازِ عصر فاسد نہیں ہوئی۔
الجواب۔ صورتِ مذکورہ میں نمازِ عصر کا فساد امرِ عزیمت کی وجہ سے لازم آرہا ہے کہ اس فساد کی بناء عزیمت پر ہوئی ہے کیونکہ شارع
نے مکلف کے لئے اس امر کو اصل اور عزیمت قرار دیا ہے کہ مکلف تمام وقت اداءِ نماز میں صرف کرے تو فساد کی مقدارِ مذکور کو
شرع شریف نے معاف رکھا ہے کیونکہ نماز کی طرف توجہ علی وجہ العزیمۃ کے ساتھ ساتھ فسادِ مذکور سے احتراز محال ہے اور تکلیف
بالمحال ساقط ہے کیونکہ یہ تکمیلِ عزیمت کے لئے حکماً حاصل ہوا ہے نہ کہ قصداً اس لئے کہ اس کی بناء عزیمت پر ہے: جیسا کہ حضرت
امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ نے "النوادر" میں فرمایا ہے کہ وہ شخص جو نمازِ عصر میں قدرِ تشہد بیٹھ کر پانچویں رکعت میں شروع ہوگیا تو وہ اس
کے ساتھ ایک اور رکعت ملالے اور یہ دو رکعتیں نفل ہوجائیں گی اور یہ بات تو آپ کے علم میں ہے کہ نمازِ عصر کے بعد نمازِ نفل
مکروہ ہے لیکن جب یہ، بناءً علی الاوّل حکماً حاصل ہے نہ کہ قصداً، تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا حتی کہ یہاں حکم کراہت
ثابت نہیں ہوگا پس یہی صورتِ حال مسئلہ مذکورہ میں ہے۔ خلاصۃ الجواب یہ ہے کہ اصل مذکور (یعنی وہ فرض جو کامل طور پر واجب

ہو وہ صفتِ نقصان کے ساتھ اداء نہیں ہوسکتا) یہ بطریقِ قصد اور اختیار کے ہے اور اس جگہ تو یہ نقصان، استغراقِ مندوب
کے ضمن میں پایا گیا ہے۔ اور ضمنیات کا تو کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے لہٰذا مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی عبارت حذف پر محمول ہے۔
تقدیرِ عبارت یہ ہے "فلا یتادّی ناقصاً قصداً"
فائدہ۔ البناء یہ الابتداء کی ضد ہے۔ مراد یہ ہے کہ نماز کا شروع تو وقت کامل میں ہے اور فساد یہ حالت بناء میں طاری
ہوا ہے تو اس کو معاف قرار دیا گیا ہے۔ کما مر تفصیلہ
سوال۔ جب شرع شریف نے مکلف کے لئے اس امر کو عزیمت قرار دیا ہے کہ یہ نماز کے سارے وقت کو اداءِ نماز میں صرف کرے
تو جس طرح نمازِ عصر میں عزیمت پر بناء کی وجہ سے اُس فساد کو معاف رکھا گیا ہے جو غروب شمس کی وجہ سے طاری ہوا اسی طرح چاہیے کہ
نمازِ فجر میں عزیمت پر بناء کی وجہ سے اُس فساد کو معاف قرار دیا جائے جو طلوع شمس کی وجہ سے طاری ہوا ہے لہٰذا نمازِ عصر کی طرح
یہاں بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ نمازِ فجر کی طرف توجہ علی وجہ العزیمۃ کے ساتھ ساتھ فساد سے احتراز محال ہے اور تکلیف بالمحال ساقط
ہے لہٰذا صورۃِ مذکورہ میں نمازِ فجر، طلوعِ شمس کی وجہ سے فاسد نہیں ہونی چاہیے۔
الجواب۔ نمازِ فجر میں عزیمت پر عمل کرنے کی صورۃ میں طلوعِ شمس کی وجہ سے طاری شدہ فساد کو معاف قرار نہیں دیا جاسکتا
کیونکہ نمازِ فجر کی طرف توجہ علی وجہ العزیمت کے ساتھ ساتھ فسادِ مذکور سے احتراز ممکن ہے اس لئے کہ نمازِ فجر کا کل وقت کامل ہے
جبکہ نمازِ عصر کا بعض وقت ناقص ہے۔
قولہ و اما اذا اخلا الوقت الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "و اما اذا اخلاء الوقت الخ" کی دو تقریریں ہیں
پہلی تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول مذکور ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ جب سببیّت، وقت
کی آخری جزء کی طرف منتقل ہوگئی اور وقت کی آخری جزء ہی سببیّت کے لئے متعین ہوگئی (کیونکہ اس آخری جزء کے بعد کوئی ایسی
جزء تو ہے نہیں جس کی طرف سببیّت منتقل ہوسکے) تو یہ بات لازم ہوگی کہ اگر آخری جزء ناقص ہو (جو کہ سبب ہے) تو نماز کی
ادائیگی اوقات مکروہہ میں جائز ہو (جیسا کہ وقتی نماز عصر میں ہوتا ہے) لہٰذا جب نمازِ عصر اپنے وقت سے فوت ہوجاتی ہے تو چاہیے
کہ اس کی قضاء اوقات مکروہہ میں جائز ہو مثلاً اگر آج کی عصر کی نماز اپنے وقت میں نہیں پڑھی گئی تو چاہیے کہ دوسرے دن وقت
مکروہ میں اس کی قضاء جائز ہو کیونکہ یہ وقت کی آخری جزء (جو کہ ناقص ہے) میں واجب ہوئی اور ناقص طور پر ہی پڑھی جارہی ہے
حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ عصر کی قضاء ناقص وقت میں جائز نہیں ہے تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اس سوال کا جواب دیتے ہوئے

فرمایا جب وقت، اداءِ نماز سے خالی ہو کہ نماز اپنے وقت سے فوت ہو جائے تو اب اس فرض کا وجوب کل وقت کی طرف مضاف ہوگا یعنی کل وقت سبب ہوگا کیونکہ ضرورت داعیہ یعنی وہ ضرورت جو وجوب کی اضافت کو کل وقت سے جزء کی طرف نقل کرنے والی ہے (وهو اجتماع الظرفية مع السببية فی هذا الوقت مع تنافی لوازمهما) کا زوال ہو گیا ہے۔ یعنی صورت مذکورہ میں فرض کا وجوب جمیع وقت کی طرف مضاف اِس لئے ہوتا ہے کہ اس وقت وہ امر زائل ہو گیا ہے جو تمام وقت کو سبب بننے سے مانع تھا اور وہ امر مانع اس وقت کا نماز کے لئے سبب ہونے کے ساتھ ساتھ نماز کے لئے ظرف ہونا تھا اور اب صورت مذکورہ میں وقت، نماز کے لئے ظرف نہیں ہے کیونکہ وہ وقت باقی نہیں رہا، پس جب کل وقت قضاء کے لئے سبب ہوا اور وہ تو کامل ہے (کہ وہ اپنے اکثر اجزاء کے اعتبار سے کامل ہے گو وہ یعنی ناقص وقت پر بھی مشتمل ہے وللاکثر حکم الکل) تو اب نماز کامل طور پر ہی واجب ہوگی اور کامل وقت میں ہی قضاء کی جائے گی لہٰذا دوسری فرض نمازوں کی طرح نماز عصر کی قضاء بھی اوقات ثلاثہ مکروہہ میں نہیں پڑھی جا سکتی۔

دوسری تقریر: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے الموقّت کی قسم اوّل کی قسم رابع کا بیان فرماتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب وقت کی اس آخری جزء میں بھی نماز نہیں پڑھی اور نماز کا وقت اداءِ نماز سے خالی گذر گیا تو اب فرض کا وجوب، کل وقت کی طرف مضاف ہوگا اور کل وقت سبب کامل بن جائے گا کیونکہ وہ ضرورت زائل ہو چکی جو کہ جزء کی طرف سببیّت کے انتقال کی داعیہ تھی پس کمالِ سبب (کہ کل وقت ہے) کی وجہ سے فرض صفت کمال کے ساتھ واجب ہوگا تو دوسرے فرائض کی طرح اوقات ثلاثہ مکروہہ (وقت طلوع الشمس وغروب الشمس واستواء الشمس) میں قضاء نہیں ہو سکے گا۔ یعنی جب قضاء کمالِ سبب کی وجہ سے صفتِ کمال سے واجب ہوئی تو اِس کو صفتِ نقصان کے ساتھ اوقات ثلاثہ مکروہہ میں ادا نہیں کیا جا سکتا جیسا کہ دوسرے فرائض کی اداء اوقات ثلاثہ مکروہہ میں صحیح نہیں ہے۔

سوال۔ سبب کل وقت ہے اور وہ بعض ناقص وقت کی وجہ سے ناقص ہوا اور اس کا نقصان اُس چیز میں سرایت کرے گا جو چیز کہ اس کے ساتھ واجب ہوئی ہے تو چاہیے یہ کہ قضاء ناقص وقت میں بھی جائز ہو۔

الجواب: جب واجب، مکلّف کے ذمّہ دین ہو تو وہ صفتِ کمال کے ساتھ ثابت ہوگا کیونکہ وقت میں جو نقصان ہے یہ اِس کی ذات کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ وہ اس اعتبار سے ہے کہ اس میں عبادت کرنا کفّار کی عبادت کے ساتھ مشابہت پیدا کرنا ہے۔ تو جب یہ وقت فعلِ اداء سے خالی گذر گیا تو اس کی محلیّت زائل ہو گئی اور سببیّت باقی رہی۔ پس

وجوب، سبب کامل کے ساتھ ثابت ہوگا یہی وجہ ہے کہ وہ شخص جو نماز عصر کے آخر وقت میں نماز کا اہل ہوا اس پر اس عصر کی قضاء کامل طور پر واجب ہوگی "کذا ذکرہ شمس الائمۃ" اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "بمنزلۃ سائر الفرائض" سے یہ امر بھی ظاہر ہو گیا کہ یہ بات (جو صاحب شرح الوقایہ نے کہی ہے) کہ عصر کے بعد اداءِ مغرب تک فوائت کی قضاء درست ہے" صحیح نہیں ہے بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ فوائت کی قضاء اداءِ عصر کے بعد اور تغیّرِ شمس سے پہلے پہلے درست ہے اور تغیّرِ شمس کے بعد درست نہیں ہے اگرچہ نماز عصر پڑھنے کے پہلے کیوں نہ ہو" صرّح بہ زیلعی رحمۃ اللہ تعالیٰ"، صاحب التوضیح صاحب شرح الوقایہ کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ ان کے قول "یصحّ قضاء الفوائت بعد اداء العصر الی اداء المغرب" کا معنی یہ ہو "یصحّ قضاء الفوائت بعد اداء العصر الی وقت قریب من اداء المغرب" اِس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ قضاء سے مراد تغیّرِ شمس سے پہلے کی قضاء ہے نہ کہ وہ قضاء جو وقت احمرار میں ہو تو وقت احمرار داخل ہی نہیں ہے" فیکون عبارۃ المصنف محمولاً علی حذف الموصوف وهو الوقت والصفۃ وهو قولہ قریب" اور دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ اس (یعنی بعد صلوٰۃ العصر الی اداء المغرب) میں سے تغیّرِ شمس کا وقت مستثنیٰ ہے۔ تو پہلی توجیہ کی بناء پر صاحب شرح الوقایہ کی کلام مجاز ہوگی اور دوسری توجیہ کی بناء پر حقیقت کہ یہ عدمِ حذف کی تقدیر پر ہے" اور" الموقّت کی اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اس میں تعیین کی نیّت شرط ہے" بان یقول نویت ان اصلی ظهر الیوم" کہ میں نے آج کی نماز ظہر پڑھنے کی نیّت کی" اور مطلق نیّت سے یہ نماز درست نہیں ہوگی کیونکہ یہ وقت جب وقتی نماز اور غیر وقتی کا جیسے قضاء اور نوافل کے لئے ظرف بننے کے لئے صلاحیت رکھتا ہے تو پھر تعیین ظہر کی نیّت ضروری ہے اور وقت کی تنگی کی وجہ سے تعیین ساقط نہیں ہوتی ہے یعنی جب مصلی کی غفلت یا نیند یا نسیان کی وجہ سے وقت تنگ ہو جائے تو اس کے ذمہ سے تعیین ساقط نہیں ہوگی اس کی وجہ یہ ہے کہ وقت میں تنگی عارض کے سبب سے آئی ہے اصل میں وسعت ہے۔

وَالنَّوْعُ الثَّانِیْ مَا جُعِلَ الْوَقْتُ مِعْیَارًا لَہٗ وَسَبَبًا لِوُجُوْبِہٖ وَھُوَ وَقْتُ الصَّوْمِ اَلَا تَرٰی اَنَّہٗ قُدِّرَ بِہٖ وَاُضِیْفَ اِلَیْہِ وَمِنْ حُکْمِہٖ اَنْ لَا یَبْقٰی غَیْرُہٗ مَشْرُوْعًا

فِيهِ فَيُصَابُ بِمُطْلَقِ الْإِسْمِ وَمَعَ الْخَطَاءِ فِي الْوَصْفِ إِلَّا فِي الْمُسَافِرِ يَنْوِي وَاجِبًا آخَرَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَلَوْ نَوَى النَّفْلَ فَفِيهِ رِوَايَتَانِ وَأَمَّا الْمَرِيضُ فَالصَّحِيحُ عِنْدَنَا أَنَّهُ يَقَعُ صَوْمُهُ عَنِ الْفَرْضِ بِكُلِّ حَالٍ لِأَنَّ رُخْصَتَهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيقَةِ الْعَجْزِ فَيَظْهَرُ بِنَفْسِ الصَّوْمِ فَوَاتُ شَرْطِ الرُّخْصَةِ فَيَلْحَقُ بِالصَّحِيحِ وَأَمَّا الْمُسَافِرُ فَيَسْتَوْجِبُ الرُّخْصَةَ بِعَجْزٍ مُقَدَّرٍ لِقِيَامِ سَبَبِهِ وَهُوَ السَّفَرُ فَلَا يَظْهَرُ بِنَفْسِ الصَّوْمِ فَوَاتُ شَرْطِ الرُّخْصَةِ فَيَتَعَدَّى حِينَئِذٍ بِطَرِيقِ التَّنْبِيهِ إِلَى حَاجَتِهِ الدِّينِيَّةِ وَمِنْ هٰذَا الْجِنْسِ الصَّوْمُ الْمَنْذُورُ فِي وَقْتٍ بِعَيْنِهِ لِأَنَّهُ لَمَّا انْقَلَبَ بِالنَّذْرِ صَوْمُ الْوَقْتِ وَاجِبًا لَمْ يَبْقَ نَفْلًا لِأَنَّهُ وَاحِدٌ لَا يَقْبَلُ وَصْفَيْنِ مُتَضَادَّيْنِ فَصَارَ وَاحِدًا مِنْ هٰذَا الْوَجْهِ فَأُصِيبَ بِمُطْلَقِ الْإِسْمِ وَمَعَ الْخَطَاءِ فِي الْوَصْفِ وَتَوَقَّفَ مُطْلَقُ الْإِمْسَاكِ عَلَى صَوْمِ الْوَقْتِ وَهُوَ الْمَنْذُورُ وَلٰكِنَّهُ إِذَا صَامَهُ عَنْ كَفَّارَةٍ أَوْ قَضَاءٍ عَلَيْهِ يَقَعُ عَمَّا نَوَى لِأَنَّ التَّعَيُّنَ إِنَّمَا حَصَلَ بِوِلَايَةِ النَّاذِرِ وَوِلَايَتُهُ لَا تَعْدُوهُ فَصَحَّ التَّعَيُّنُ فِيمَا يَرْجِعُ إِلَى حَقِّهِ وَهُوَ أَنْ لَا يَبْقَى النَّفْلُ مَشْرُوعًا فَأَمَّا فِيمَا يَرْجِعُ إِلَى حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَهُوَ أَنْ لَا يَبْقَى الْوَقْتُ مُحْتَمِلًا لِحَقِّهِ فَلَا۔

ترجمہ۔ اور (المؤقت کی) نوع ثانی وہ نوع ہے کہ (اُس میں) وقت، واجب کے لئے معیار اور اس واجب کے وجوب کے لئے سبب ہوتا ہے اور وہ وقت الصوم ہے (یعنی رمضان کے روزہ کا وقت) کیا تو دیکھتا نہیں ہے کہ بے شک الصوم وقت

کے ساتھ مقدّر ہوتا ہے (لہٰذا وقت روزہ کے لئے معیار ہوا) اور الصوم وقت کی طرف مضاف ہوتا ہے اور اس نوع کے حکم سے یہ ہے کہ اس میں اس کے غیر کی مشروعیۃ باقی نہیں رہتی ہے۔ پس روزہ رمضان محض روزہ کے نام سے اور روزہ کی وصف میں خطاء ہونے کے باوجود بھی درست ہوگا۔ مگر مسافر میں درانحالیکہ وہ نیت کرنے والا ہو کسی، دوسرے واجب کی حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اور اگر مسافر نے نفلی روزہ کی نیّت کی تو اس میں دو روائتیں ہیں اور مریض پس ہمارے نزدیک صحیح یہ ہے کہ اس کا روزہ موجودہ رمضان کا ہوگا کیونکہ اس کی رخصت عجز تحقیقی کے ساتھ متعلق ہے تو نفس صوم سے شرط رخصت کا فوت ہونا ظاہر ہو جائے گا پس یہ مریض، صحیح مقیم شخص کے ساتھ ملحق ہوگا۔ اور مسافر عجز تقدیری کی وجہ سے رخصتِ افطار کا مستحق ہوتا ہے اور اس کے سبب یعنی سفر کے قیام یعنی موجود ہونے کی وجہ سے پس نفس صوم کے ساتھ شرطِ رخصتِ افطار کا فوت ہونا ظاہر نہیں ہوگا پس اس کا رخصتِ افطار کا حق باطل نہیں ہوگا تو اس وقت ترخّص جو حاجت دنیاویہ کے لئے ثابت ہے وہ بطریق دلالۃ کے حاجت دینیّہ کی طرف متعدی ہوگا اور اس (نوع ثانی کی) جنس سے ہے وہ روزہ جس کی اللہ تبارک وتعالیٰ کے لئے وقت معین میں نذر مانی گئی ہے اس لئے کہ جب نذر کے سبب صوم الوقت (یعنی نفلی روزہ) واجب روزہ سے بدل گیا تو صوم الوقت کا نفلی ہونا باقی نہ رہا کیونکہ وہ واحد ہے دو متنافی وصفوں کو قبول نہیں کر سکتا تو وہ اس وجہ سے واحد ہو گیا تو وہ یعنی صوم منذور مطلق اسم اور خطاء فی الوصف دونوں صورتوں میں صحیح ہوگا (اور نذر کے روزہ کے لئے مقرر کئے ہوئے دن میں) امساک مطلق عن النیّۃ صوم وقت پر موقوف ہوگا۔ اور وہ صوم منذور ہے لیکن ناذر جب نذر کے لئے مقرر کئے ہوئے دن میں کفارہ یا قضاء کا روزہ رکھے (جبکہ اس روزہ کی رات ہی سے نیّت کرے)، تو یہ روزہ اسی سے واقع ہوگا جس کی اس نے نیّت کی ہوگی کیونکہ تعین ناذر کی ولایت سے حاصل ہوا ہے اور ناذر کی ولایت اس سے غیر کی طرف تجاوز نہیں کر سکتی پس اس کا تعیّن اس امر میں درست ہے جو اس کے حق کی طرف رجوع کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اس دن میں نفل کی مشروعیّت باقی نہ رہے پس وہ امر جو صاحب شرع کے حق کی طرف رجوع کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ وقت کا صاحب شرع کے حق کے لئے محتمل ہونا باقی نہ رہے تو اس میں ناذر کا تعین درست نہیں ہوگا۔

تقریر وتشریح قولہ والنوع الثانی ماجعل الوقت معیاراً لہ الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب المقیّد بالوقت کی قسم اول بمع اس کی اقسام اربعہ کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب المقیّد بالوقت کی قسم ثانی کا بیان شروع

کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ (الموقت) کی قسم ثانی وہ قسم ہے کہ اس میں وقت، واجب کے لئے معیار ہو (اور وقت کے معیار ہونے سے مراد یہ ہے کہ وقت) الموقت کو مستوجب ہو اور اس کے مساوی ہو اور اس سے بچے نہیں چنانچہ الموقت اس وقت کے زیادہ ہونے سے زیادہ ہو اور اس کے کم ہونے سے کم ہو کیونکہ کسی چیز کا معیار وہ شئ ہوتی ہے جو اس چیز کو پورا گھیر لے اور اس کے مساوی ہو یعنی اُس سے فاضل نہ ہو) اور وقت اس واجب کے وجوب کے لئے سبب ہو اور وہ وقت الصوم ہے۔

قولہ **الا تری انہ قدّر بہ واُضیف الیہ**۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا عموماً یہ طریقہ ہے کہ پہلے دعویٰ ذکر کرتے ہیں اور پھر اس پر دلیل قائم کرتے ہیں۔ اس سے پہلے دو دعوے ذکر کئے ہیں ایک تو یہ ہے کہ وقت، الصوم کے لئے معیار ہے۔ اور دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ وقت، الصوم کے وجوب کے لئے سبب ہے۔ پہلے دعویٰ پر "الا تریٰ انہ قدّر بہ" سے دلیل پیش کی ہے کہ روزہ، وقت کے ساتھ مقدّر ہوتا ہے یعنی وقت، یہ روزہ کے لئے مقدار ہے بایں طور کہ وقت، روزہ کے مساوی ہوتا ہے حتی کہ روزہ، وقت کے بڑھ جانے سے بڑھ جاتا ہے اور وقت کے کم ہونے سے کم ہو جاتا ہے اور وقت، روزہ کو پورے طور پر گھیر لیتا ہے اور فاضل نہیں رہتا ہے۔ اور یہی اوصاف معیار کی ہوتی ہیں (کیونکہ معیار کی تعریف یوں بیان کی جاتی ہے "المعیار مایفاس بہ غیرہ ویستوی بہ" لہٰذا، وقت، روزہ کے لئے معیار ہوا۔ اور دوسرے دعویٰ پر دلیل اپنے قول "واُضیف الیہ" سے پیش کی ہے کہ روزہ، وقت کی طرف مضاف ہوتا ہے کہا جاتا ہے "صوم شہر رمضان" اور اضافت سببیّۃ کی دلیل ہے بایں وجہ کہ اضافات میں اصل یہ ہے کہ مسبب کی اضافت سبب کی طرف ہو لانہ حادث بہ (اور کبھی کبھی مجازاً اس واجب کی اضافت شرط کی طرف بھی ہو جاتی ہے لوجود الحکم عندہ) لہٰذا روزہ کا وقت روزہ کے لئے سبب ہوا۔

سوال۔ وقت جس طرح صوم کے لئے معیار ہے اور اس کے وجوب کے لئے سبب ہے اسی طرح یہ وقت اداءِ صوم کے لئے شرط بھی ہے تو چاہیے تھا کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اِس کی شرطیّۃ کو بیان کرتے ہوئے اپنے قول "سبباً لوجوبہٖ" کے بعد کہتے "و شرطاً للاداء" جیسا کہ صاحب التوضیح نے کیا ہے۔

الجواب: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے "و شرطاً للاداء" یعنی وقت کے اداء الصوم کے لئے شرط ہونے کو اس امر پر اکتفا کرتے ہوئے ذکر نہیں کیا ہے کہ الصوم مؤقّت ہے اور ہر مؤقّت کی اداء کے لئے وقت شرط ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا جب الصوم کے مؤقّت ہونے سے یہ امر معلوم ہو جاتا ہے کہ وقت اداء الصوم کے لئے شرط ہے تو پھر اس کے ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں رہتی بخلاف

وقت کے سبب اور معیار ہونے کے کیونکہ وقت کبھی سبب نہیں ہوتا ہے جیسے المنذور المعیّن میں (کیونکہ وقت اس کے لئے سبب نہیں ہے بلکہ یہاں سبب ایجاب العبد ہے) اور نہ معیار جیسے وقت الصلوٰۃ میں (کیونکہ یہاں وقت، صلوٰۃ کے لئے ظرف ہے معیار نہیں ہے۔

سوال: آپ کے بیان مذکور کی بناء پر (کہ ہر مؤقّت میں وقت، شرط للاداء ہوتا ہے) تو چاہیے تھا کہ مصنّف رحمۃ اللہ تعالیٰ نوع اوّل میں بھی وقت کی شرطیّۃ للادا، کو بیان نہ کرتے حالانکہ وہاں اس کو ذکر کیا ہے۔

الجواب: نکتہ، فار کے لئے ہوتا ہے نہ کہ قار کے لئے اور فار نوع ثانی میں ہے نوع اوّل میں نہیں ہے۔

تنبیہ۔ بیان سابق سے یہ امر معلوم ہو گیا کہ الموقّت کی نوعِ اوّل اور ثانی میں، صرف یہ فرق ہے کہ نوع اول میں وقت ظرف ہے اور نوع ثانی میں معیار۔

قولہ **ومع حکمہ** الخ۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس نوع کا حکم بیان فرماتے ہوئے فرماتے ہیں۔ کہ جب شہرِ رمضان، صیامِ رمضان کے لئے معیار ہے (کہ یہ وقت، مؤقت کے فاضل نہیں ہوتا تو اس میں مؤقت کے غیر کی گنجائش ہی نہیں رہتی پس یہ وقت، مؤقت کے لئے ہی متعیّن ہو گیا اور اس میں مؤقت کے غیر کی انتفاء متعیّن ہو گئی) تو شہرِ رمضان میں سوائے روزہ رمضان کے کوئی اور روزہ نفل کا ہو یا قضاء وغیرہ کا مشروع ہی نہیں ہوگا جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: اذا انسلخ شعبان فلا صوم الّا عن رمضان (اوردہ علی القاری وغیرہ من علماء الحدیث) ترجمہ: کہ جب شعبان کا مہینہ گذر جائے تو رمضان کے روزہ کے سوا کوئی دوسرا روزہ نہیں ہے۔

قولہ **فیصاب مطلق الاسم** الخ یہ قول مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "لا یبقی غیرہ مشروعاً فیہ" پر تفریع ہے یعنی اگر ایک صحیح مقیم شخص نے شہر رمضان میں مطلق اسم صوم کی نیّت سے روزہ رکھا بایں طور کہ اُس نے یوں کہا کہ میں نے روزہ کی نیّت کی (اور اُس نے جہتِ فرض سے تعرض نہ کیا) تو اُس کا یہ روزہ رمضان کا ہوگا اور اسی طرح اگر اُس نے وصفِ صوم میں خطاء کی بایں طور کہ اس نے نفل یا قضاء یا کفّارہ یا نذر کی نیّت کی تو اُس کا یہ روزہ بھی رمضان کا ہی ہوا اور اس جگہ خطاء سے مراد وہ خطاء ہے جو صواب کی ضد ہے عمد کی ضد مراد نہیں ہے کیونکہ اِس حکم میں عامد اور خاطئ دونوں برابر ہیں۔

تنبیہ۔ خطاء کا دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے ایک خطاء، عمد کے مقابل ہوتی ہے اور ایک خطاء، صواب کے مقابل ہوتی ہے جو خطاء عمد کے مقابل ہوتی ہے وہ بھول سے واقع ہوتی ہے اور جو خطاء صواب کے مقابل ہوتی ہے وہ قصداً و ارادۃً بھی

واقع ہوتی ہے جیسے زید اپنے بیٹے خالد کو کہے کہ یہ تحفہ اپنے پڑوسی جمیل احمد کو دے آؤ اور خالد بھول کر اپنے دوسرے پڑوسی محمد اکرم کو دے آئے تو یہ خطاء عمد کے مقابلے ہے اور اگر خالد جان بوجھ کر ارادۃً بجائے اپنے پڑوسی جمیل احمد کو دینے کے وہ تحفہ اپنے دوسرے پڑوسی محمد اکرم کو دے آئے تو یہ خطاء قصداً واقع ہوئی ہے اور مسئلہ مذکورہ میں خطاء سے مراد وہ خطاء ہے جو صواب کے مقابل ہے وہ نہیں جو عمد کے مقابل ہے کیونکہ یہاں یہ بات نہیں ہے کہ اگر کسی نے بھول کر شہر رمضان میں روزہ نفل یا قضاء وغیرہ کی نیت کرلی تو وہ روزہ رمضان کا ہوگا اور اگر جان بوجھ کر ارادۃً نفلی یا قضاء وغیرہ کے روزہ کی نیت کرلی تو یہ روزہ، نفل یا قضاء کا روزہ ہوگا بلکہ شہر رمضان میں خواہ بھول کر روزۂ رمضان کے غیر، (روزہ نفل ہو یا قضاء وغیرہ) کی نیت کرلی یا جان بوجھ کر قصداً شہر رمضان میں غیر روزہ رمضان کی نیت کرلی ہر صورت میں اُس کا یہ روزہ، رمضان کا روزہ ہوگا پس شہر رمضان میں صواب یہ ہے کہ رمضان کا روزہ رکھے غیر روزۂ رمضان نہ رکھے تو جب شہر رمضان میں روزۂ رمضان کے غیر (یعنی نفل وغیرہ) روزہ کی نیت کرلی تو یہ خطاء ہے خواہ یہ نیت عمداً ہو یا بھول کر کے تو ہر دو صورت میں اس کا یہ روزہ، رمضان کا روزہ ہوگا۔

اِس مسئلہ میں حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ روزۂ رمضان کے لئے تعیین کی نیت ضروری ہے یعنی ان کے نزدیک شہر رمضان میں رمضان کے فرضی روزے کی نیت سے ہی روزہ رمضان ہوگا ورنہ نہیں کیونکہ وصفِ فرضیۃ، اصل امساک کی طرح عبادت ہے کیونکہ جس چیز پر ثواب مرتب ہو وہ عبادت ہوتی ہے۔ اور اصل امساک کی طرح وصفِ فرضیت پر بھی ثواب مرتب ہوتا ہے (فقہاء کرام کا ارشاد ہے کہ وقتی فرض کا ثواب، نفل کے ثواب سے ستّر درجہ زیادہ ہوتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ مکلّف اپنے فرض سے بَری الذّمہ بھی ہوجاتا ہے) لہٰذا وصفِ فرضیت عبادت ہوئی تو وصفِ فرضیت کی تحصیل کے لئے اس کی نیت کرنا ضروری ہوا جس طرح اصل امساک کے لئے نیت ضروری ہے۔ ہم (احناف) حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ ہمیں یہ امر تو تسلیم ہے کہ وصفِ فرضیت اصل امساک کی طرح عبادت ہے لیکن نیت تو صرف تعیین کے لئے ہوتی ہے اور یہاں تو پہلے سے ہی شارع کی طرف سے تعیین موجود ہے اور وہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد کہ جب شعبان کا مہینہ گذر جائے تو رمضان کے روزہ کے سوا، کوئی دوسرا روزہ نہیں، اور شارع کا تعیّن، عبد کے تعیّن سے اقویٰ ہوتا ہے لہٰذا عبد کی طرف سے تعیّن کی نیت کی حاجت نہیں ہے۔ جیسے ایک مکان میں تنہا زید الابیض (گورا زید) ہو تو اُسے، اسمِ جنس یعنی یا انسان یا خطاء فی الوصف یعنی یا انسان اسود کے ساتھ ندا کرنا درست ہے پس اسی طرح یہاں بھی اگر اسمِ جنس یعنی محض اسمِ صوم کی نیت کرے یا خطاء فی الوصف بایں طور کہ وہ صومِ نفل کی نیت

یا قضاء وغیرہ کے روزہ کی نیت کے ضمن میں ثابت ہوگا اور وہ نیت تو باطل ہے لہٰذا اِس نیت کے ضمن میں جو اعراض ثابت ہوگا وہ بھی باطل ہوگا۔

قولہ الّا فی المسافر ینوی واجباً اٰخر عند ابی حنیفۃ رحمۃ اللہ تعالیٰ۔ یہ ایک جملہ مقدّرہ سے استثناء ہے تقدیرِ عبارت یہ ہے ”یصاب رمضان مع الخطاء فی الوصف فی حق کل واحد الّا فی المسافر حال کونہ ناویًا فی رمضان عن واجب اٰخر من القضاء والکفارۃ۔ یعنی قولِ مذکور کا تعلق ”ومع الخطاء فی الوصف“ کے ساتھ اور ”فیصاب بمطلق الاسم“ کے ساتھ نہیں ہے کما ستعرف۔ مطلب یہ ہے کہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک روزۂ رمضان، وصفِ صوم میں خطاء کے باوجود ہر ایک شخص کے حق میں درست ہوگا مگر مسافر کے حق میں درست نہیں ہوگا جبکہ وہ شہر رمضان میں کسی دوسرے واجب مثلاً قضاء یا کفارہ کی نیت کرے کیونکہ آپ کے نزدیک وہ جس واجب روزہ کی نیت کرے گا وہی روزہ اس سے ادا ہوگا موجودہ رمضان کا روزہ ادا نہ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب وجوبِ ادا اس سے ساقط ہوگیا تو وہ اِس کے بعد مختار ہوگیا چاہے وہ کھائے پیئے۔ چاہے وہ دوسرا واجب ادا کرے اور اس نے اس دوسرے واجب کو ادا کرکے اِس وقت کو ایک ضروری اور اہم امر میں صرف کیا ہے کہ وہ اجب آخر بھی تو اس پر واجب ہی تھا اور رمضان شریف کے روزوں میں اسے ”عدّۃ من ایام اخر“، تک اختیار حاصل ہے (کہ اگر وہ اِس رمضان میں فوت ہوجائے تو رمضان کی وجہ سے اسے سزا نہیں دی جائے گی البتہ اسے قضاء اور کفّارہ کے سبب سے سزا دی جائے گی) مثلاً کسی مسافر پر نذر یا قضاء یا کفارہ کا روزہ واجب ہے وہ اِس خیال سے رمضان شریف میں اسکی ادا کرنا چاہے کہ بعد میں اُسے وقت ملے یا نہ ملے تو وہ یہ روزہ رکھ سکتا ہے کیونکہ سفر کی وجہ سے رمضان کے روزے کی ادا اِس پر واجب نہیں ہے بلکہ اسے اختیار ہے کہ ابھی رکھے یا بعد میں لیکن نذر وغیرہ کا روزہ اس پر اسی وقت واجب ہے اِس لئے اسکی ادا درست ہے اور صاحبین کے نزدیک مسافر کا یہ روزہ رمضان کا ہی ہوگا اس لئے کہ شہودِ شہر مسافر کے حق میں مقیم کی طرح موجود ہے اور مسافر کو صرف سہولت اور آسانی کے لئے افطار کی رخصت دی گئی ہے پس جب وہ اس رخصت کو قبول نہ کرتے ہوئے روزہ رکھے تو اسکا حکم اصل کی طرف لوٹ آئیگا لہٰذا اِس سے اسکی نیت کے مطابق روزہ ادا نہ ہوگا بلکہ موجودہ رمضان کا روزہ ہوگا۔

اور مسافر کے نفلی روزہ کے بارے حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ سے دو روایتیں ہیں۔ حضرت حسن رحمۃ اللہ تعالیٰ کی روایت میں ہے کہ مسافر کی نیت کے مطابق روزہ ادا ہوگا اور ابن سماعت رحمۃ اللہ تعالیٰ کی روایت میں ہے کہ وہ، موجودہ

کرے یہ روزہ، رمضان کا روزہ ہی ہوگا کیونکہ وقت اس وصف کو قبول ہی نہیں کرتا لہٰذا اصل صوم باقی رہا اور نیتِ وصف لغو ہوگئی۔

سوال: الصوم کا المتوحد فی الدار پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ "المتوحد فی الدار"، کو اس کے موجود فی الدار ہونے کی وجہ سے اسم جنس کے ساتھ پانا ممکن ہے اور الصوم تو یہاں موجود ہی نہیں بلکہ وہ تو معدوم ہے وہ تو تحصیلِ مکلّف سے ہی پایا جاسکتا ہے پس معدوم اسم جنس کے ساتھ کیسے پایا جاسکتا ہے۔

الجواب: الصوم (روزہ رمضان) اگرچہ تحصیلاً موجود نہیں ہے لیکن وہ شرعیۃً موجود ہے و ھو من حیث الشرعیۃ واحد۔ پس روزہ رمضان، اسم جنس اور خطاء فی الوصف دونوں صورتوں میں صحیح ہوگا۔

سوال: ہمیں یہ تو تسلیم ہے کہ روزۂ رمضان محض روزہ کی نیت سے ادا ہوجاتا ہے لیکن ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے کہ روزۂ رمضان، نفلی یا قضاء وغیرہ کے روزہ کی نیت سے ادا ہوجاتا ہے کیونکہ "المتوحد فی الدار"، کو اسم جنس کے ساتھ نداء کرکے پانا تو ممکن ہے لیکن اس کو اس کے غیر کے اسم سے نداء کرکے پانا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ مثلاً زید، کو عمرو کے اسم سے نداء کرکے پانا ممکن نہیں ہے اگرچہ اس کو انسان یا رجل کے اسم سے نداء کرکے پانا ممکن ہے اور یہ (یعنی نفلی یا قضاء وغیرہ کے روزہ کی نیت سے روزہ رمضان ادا ہوجانا) ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ مکلّف نفلی یا قضاء وغیرہ کے روزہ کی نیت سے روزۂ رمضان سے اعراض کررہا ہے کیونکہ مکلّف نے جس چیز (یعنی نفل یا قضاء وغیرہ) کی نیت کی ہے وہ فرض الوقت کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتی تو اس کے (روزۂ رمضان سے) اس اعراض کو (روزۂ رمضان کی طرف) اقبال کیسے تصور کیا جاسکتا ہے لہٰذا نفلی یا قضاء وغیرہ کے روزہ کی نیت سے روزۂ رمضان ادا نہیں ہوسکتا۔

الجواب: شہرِ رمضان میں جس شخص نے نفلی یا قضاء وغیرہ کے روزہ کی نیت کی ہے اس نے اصل صوم اور اس کی ایک وصف کی نیت کی ہے اور وقت، اصل صوم کا تو قابل ہے اور اس کی اس وصف کو قبول نہیں کرتا ہے۔ لہٰذا وصف کی نیت لغو ہوگئی اور اصلِ صوم کی نیت باقی رہی کیونکہ اصل کا قوام، وصف سے نہیں ہوا کرتا لہٰذا وصف کے بطلان سے اصل کا بطلان نہیں ہوسکتا اور اصل صوم، صوم رمضان کی جنس ہے اور اس کا غیر نہیں ہے یہ ایسے ہی ہے جیسے رجل ابیض جو کہ گھر میں تنہا موجود ہو اس کو یا رجل اسود کے ساتھ نداء کی جائے تو اس اسم کے ساتھ نداء درست ہے کیونکہ اسود اگرچہ باطل ہے لیکن اسم جنس تو باقی ہے جو رجل منفرد فی الدار کے لئے اسم ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے بخلاف عمرو کے کیونکہ یہ قطعاً شخص مذکور کا اسم جنس نہیں ہے تو پھر اس کے ساتھ نداء بھی ممکن نہیں ہے باقی "الصورۃ المذکورۃ فی السوال" میں اعراض اگر ثابت ہو بھی تو وہ نفل اصلاً ۱۲

رمضان شریف کا روزہ ہوگا۔ اور یہ اختلاف حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کی اُن دو دلیلوں پر مبنی ہے جو اُن سے منقول ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے مسافر کو افطار کی رخصت عطاء کی ہے تو رمضان اس کے حق میں شعبان کی طرح ہوگیا اور شعبان میں نفلی روزہ درست ہوتا ہے تو اسی طرح رمضان میں ہے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے مسافر کو افطار کی رخصت اس لئے عطاء کی ہے کہ وہ اسے اپنے بدن کے منافع یعنی راحت اور آرام پہنچانے میں صرف کرے اور اس کا اپنے دین کے منافع یعنی قضاء یا کفارہ کے روزے ادا کرنے میں اسے صرف کرنا زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ اگر وہ اس رمضان میں مرجائے تو رمضان کی وجہ سے اُسے سزا نہیں دی جائے گی البتہ اُسے قضاء اور کفارہ کے سبب سے سزا دی جائے گی اور نفل اس کے لئے اتنے اہم نہیں ہیں نہ اس کے دین کے مصالح میں اور نہ دنیا کے مصالح میں لہٰذا مسافر کا نفل کی نیت سے روزہ رکھنا بہ شہر رمضان کا ہی روزہ ہوگا۔

سوال: مسافر اگر شہرِ رمضان میں مطلق روزہ کی نیت سے روزہ رکھے تو اس کا کیا حکم ہے۔

الجواب: جمیع روایات کی بناء پر اصح یہ ہے کہ یہ روزہ رمضان کا ہوگا کیونکہ جب اُس نے نفل کی صریح نیت سے فرض الوقت سے اعراض نہیں کیا ہے تو اس کے اس اطلاقِ نیت کو صومِ وقت کی طرف پھیرا جائے گا۔

تنبیہ۔ آپ اس جواب سے یہ امر بخوبی سمجھ رہے ہوں گے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "الا فی المسافر الخ کا تعلق "و مع الخطاء فی الوصف"، کے ساتھ ہے اور اس کا تعلق "فیصاب بمطلق الاسم" کے ساتھ نہیں ہوسکتا کیونکہ اگر قول مذکور کا تعلق "فیصاب بمطلق الاسم" کے ساتھ کیا جائے تو یہ غلط ہوگا اس لئے کہ اس صورت پر مطلب یہ ہوگا کہ مسافر اگر مطلق روزہ کی نیت کرے تو اس کا یہ روزہ دوسروں کے برخلاف روزۂ رمضان نہیں ہوگا۔ حالانکہ اس مسئلہ میں حضرت امام اعظم ابوحنیفہ اور صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ کا اتفاق ہے کہ شہرِ رمضان میں جس طرح مسافر کے علاوہ دوسرے لوگ محض روزہ کی نیت کریں تو ان کا یہ روزہ رمضان کا روزہ ہی ہوگا اسی طرح شہرِ رمضان میں اگر مسافر مطلق روزہ کی نیت کرکے روزہ رکھے تو اس کا یہ روزہ، رمضان کا روزہ ہوگا، لہٰذا مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "الا فی المسافر الخ کا تعلق "و مع الخطاء فی الوصف"، کے ساتھ ہے اور "فیصاب بمطلق الاسم" کے ساتھ نہیں ہے ورنہ اس صورت میں متفق علیہ امر کے خلاف معنی مفہوم ہوگا جو کہ مصنف کا ہرگز مقصود نہیں ہے۔

قولہ و امّا المریض فالصحیح عندنا الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ شہرِ رمضان میں مریض کے روزہ

کے بارے ہمارے نزدیک صحیح بات یہ ہے کہ اس کا روزہ ہر حال میں خواہ اس نے قضاء یا کفارہ یا نذر یا نفل کے روزہ کی نیت کی ہو رمضان کا روزہ ہوگا (یہ شمس الائمۃ اور فخر الاسلام اور ان کے اتباع کا مختار ہے) اس لئے کہ باجماع الفقہاء مریض کی رخصت عجزِ حقیقی سے تعلق رکھتی ہے اور عجزِ تقدیری و فرضی سے تعلق نہیں رکھتی ہے تو جب وہ روزہ رکھ لے اور اس کا نفس اِس روزہ کی مشقّت برداشت کرے تو اس سے شرطِ رخصت (کہ وہ عجزِ حقیقی ہے) کا فوت ہونا ظاہر ہو جائے گا کیونکہ مریض نے جب روزہ رکھ لیا اور اس مشقت کو برداشت کر لیا تو معلوم ہوا کہ وہ روزہ سے عاجز نہ تھا پس یہ صحیح مقیم شخص کے ساتھ ملحق ہوگا تو جس طرح صحیح مقیم شخص کا روزہ خواہ اس نے واجب آخر کی نیّت کی ہو یا نفل کی یا محض روزہ کی نیّت کی ہو ہر حال میں رمضان کا روزہ ہوتا ہے اسی طرح مریض کا روزہ ہر حال پر رمضان شریف کا روزہ ہوگا۔

سوال۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "فالصحیح عندنا" سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں اِس صحیح قول کے مقابل کوئی اور قول بھی ہے کہ اس تقیید سے اس سے احتراز کیا جا رہا ہے لہٰذا اس قول کو بھی بیان کریں۔

الجواب: اس مسئلہ میں دوسرا قول ابوالحسن الکرخی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا ہے وہ فرماتے ہیں "ان الجواب فی المریض والمسافر سواءٌ علی قول ابی حنیفۃ رحمۃ اللہ تعالیٰ"۔ یعنی حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول پر مریض اور مسافر رخصتِ افطار میں برابر ہیں
، کہ مریض کی رخصتِ افطار بھی عجزِ تقدیری
یعنی فرضی و احتمالی سے متعلق ہے اور وہ ہے مرض کے بڑھ جانے کا خوف لہٰذا مسافر کی طرح مریض اگر شہر رمضان میں واجب آخر کی نیّت سے روزہ رکھے تو یہ روزہ واجب آخر کا ہی ہوگا رمضان شریف کا روزہ نہیں ہوگا (اور اگر نفل کے روزہ کی نیّت سے روزہ رکھے تو ظاہر الروایۃ میں یہ روزہ رمضان کا ہوگا اور حضرت حسن رحمۃ اللہ تعالیٰ کی روایت میں یہ نفل کا روزہ ہوگا)، تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "فالصحیح عندنا" سے ابوالحسن الکرخی کے اِس قول سے احتراز کیا ہے۔

الشیخ عبد العزیز (صاحب غایۃ التحقیق) نے اِن دونوں روایتوں میں تطبیق دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس امر پر فقہاء کرام کا اجماع ہے کہ رخصتِ افطار نفسِ مرض کے ساتھ متعلق نہیں ہے کیونکہ مرض دو قسم ہے ایک قسم وہ مرض ہے جس کے ساتھ مریض کو روزہ ضرر پہنچاتا ہے جیسے سردی کا بخار، اور سر درد اور آنکھ درد وغیرہ اور دوسری قسم وہ مرض ہے جس کے ساتھ مریض کو روزہ ضرر نہیں پہنچاتا جیسے فسادِ ہضم اور پیٹ کا بھرا ہوا ہونا وغیرہ تو جو مریض قسم اوّل کی مرض میں مبتلاء ہے اس کی رخصت زیادتی مرض کے خوف اور عجزِ فرضی کے ساتھ متعلق ہے اور وہ مریض جو قسم ثانی کی مرض میں مبتلاء ہے تو اس مریض کی رخصت عجزِ حقیقی کے ساتھ

متعلق ہے چنانچہ جب یہ مریض روزہ رکھ لے گا اور اس روزہ کی مشقّت کو برداشت کرے گا تو اِس سے یہ امر ظاہر ہو جائے گا کہ وہ حقیقۃً عاجز نہ تھا لہٰذا اس کی نیّت کے مطابق روزہ ادا نہ ہوگا بلکہ موجودہ رمضان کا روزہ ہوگا۔ تو الشیخ ابوالحسن کی مراد اپنے قول "ان الجواب فی المریض والمسافر سواءٌ الخ" سے وہ مریض ہے جو اُس مرض میں مبتلاء ہو جس کے ساتھ اس کو روزہ ضرر دیتا ہے اور اس کی رخصت زیادتِ مرض کے خوف کے ساتھ متعلق ہوگی یعنی ان کا یہ قول مرض کی قسم اول کے ساتھ متعلق ہے اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی مراد اپنے قول "لان رخصتہ متعلقۃ بحقیقۃ العجز الخ" سے وہ مریض ہے جو اُس مرض میں مبتلاء ہو جس کے ساتھ اُس کو روزہ ضرر رساں نہ ہو اور اس کی رخصت عجزِ حقیقی کے ساتھ متعلق ہوگی یعنی مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا یہ قول مرض کی قسم ثانی کے بارے ہے لہٰذا ان دو اقوال میں کوئی تعارض نہیں ہے۔"

اِس محاکمہ پر حضرت بحر العلوم مولانا عبد العلی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے یہ اِشکال وارد کیا ہے کہ مرض کی وہ قسم جس کے ساتھ مریض کو روزہ ضرر رساں نہ ہو اُس میں تو مریض کو بالکل رخصت ہی نہیں دی جا سکتی وہ تو موضوعِ بحث سے ہی خارج ہے ہاں اگر اِس مرض کی حالت میں روزہ رکھنا اُس ضعف تک پہنچا دے جس کے ساتھ مریض کو روزہ ضرر رساں ہو تو اس وقت اُس کو رخصت دی جا سکتی ہے تاکہ ضعف زیادہ نہ بڑھ جائے پس یہ قسم تو قسم اوّل میں مندرج ہوگی۔ تو مرض ایک ہی قسم ہوئی نہ کہ دو قسم کما قیل

الجواب۔ اللّٰھم: مرض کی قسمِ ثانی (جس میں رخصتِ افطار کا تعلق عجزِ تحقیقی کے ساتھ ہوتا ہے) کے ساتھ اگرچہ مریض کو روزہ ضرر نہیں دیتا ہے لیکن اس سے مریض کو وہ ضعف لاحق ہو جاتا ہے جس سے مریض روزہ سے عاجز ہو جاتا ہے تو اَب مریض کو ہلاکت سے بچانے کے لئے رخصتِ افطار ثابت کرنا ضروری ہے جیسا کہ اِکراہ کی وجہ سے رخصتِ افطار ثابت ہوتی ہے کیونکہ عجز۔ کا معنی یہ ہے کہ اگر یہ روزہ رکھ لے تو غالب امر یہ ہے کہ یہ مریض ہلاک ہو جائے گا تو جب اِس مریض نے واجب آخر یا نفل کی نیّت سے روزہ رکھ لیا اور ہلاک نہیں ہوا تو یہ امر ظاہر ہو گیا کہ یہ عاجز نہیں تھا تو اس کے لئے رخصتِ افطار ثابت نہیں ہے پس اِس کا یہ روزہ، موجودہ رمضان شریف کا روزہ ہوگا۔ از غایۃ التحقیق ۱۲

قولہٗ واَمّا المسافر الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے مسافر اور مریض کے درمیان وجہ فرق بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مسافر عجزِ تقدیری کی وجہ سے رخصتِ افطار کا مستحق ہوتا ہے (اور مریض عجزِ تحقیقی کی وجہ سے رخصتِ افطار کا مستحق ہوتا ہے) اور مسافر کا عجزِ تقدیری بایں طور ہے کہ یہاں عجز۔ کے سبب یعنی سفر کو مسبب یعنی مشقّۃ کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے کیونکہ سفر میں (بخلاف مرض کے) غالباً مشقّۃ کا سامنا کرنا پڑتا ہے (اسی لئے تو کہا گیا ہے "ان السفر قطعۃ من

السفر" وفي قطع المسافاة آفات") اور "امرِ غالب" شرعاً "امرِ متحقق" کے حکم میں ہوتا ہے (کما عرف في النوم مع الحدث او التقاء الختانين مع الانزال) پس یہاں حکم سفر کے ساتھ دائر ہوگا حقیقتِ مشقت کے ساتھ دائر نہیں ہوگا۔ تو جب مسافر روزہ رکھ لے تو اس کے روزہ پر قادر ہونے کی وجہ سے رخصتِ افطار کی شرط کا (کہ وہ عجز تقدیری ہے) فوت ہونا ظاہر نہیں ہوگا کیونکہ عجز کا سبب یعنی سفر موجود ہے اور جب اس کے روزہ پر قادر ہونے کے ظہور کی وجہ سے اس روزہ کے ساتھ اس کی رخصتِ افطار کی ولایت باطل نہیں ہوتی تو پھر اس وقت اس کا وہ حق جو اسے حاجت دنیاویہ (کہ وہ کھانا پینا ہے) کے لئے حاصل ہے بطریقِ دلالت کے حاجت دینیہ کی طرف متعدی ہوگا۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ شارع کا ہمیں حاجت دنیاویہ یعنی کھانے پینے کے لئے افطار کی رخصت دینا اس امر پر تنبیہ اور دلیل ہے کہ ہمارے لئے حاجت دینیہ (یعنی اپنے نفس سے عذاب کو دور کرنا جو کہ حوائج دنیاویہ سے شدید تر ہے) کے لئے اداءِ صوم کی رخصت کی ولایت حاصل ہے تو جب مسافر روزہ رکھ لے تو اس کی ولایتِ رخصت باطل نہیں ہوگی پس جب اس کی ولایتِ رخصت باطل نہیں ہوگی تو اس کا روزہ وہی ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہوگی۔

سوال: مریض کی رخصتِ افطار کا سبب مرض کی زیادتی کا خوف ہے اور وہ تو امر مبطن ہے، ہمیں اس کا علم نہیں ہے تو جائز ہے کہ یہاں نفسِ مرض کو زیادۃِ مرض کے قائم مقام قرار دیا جائے جیسے نفسِ سفر کو مشقت کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے پس مسافر کی طرح مریض کے لئے نفسِ صوم کے ساتھ رخصت افطار باطل نہیں ہونی چاہیے لہٰذا مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول فیظہر الخ درست نہیں ہوگا۔

الجواب: مریض دو طرح کا ہوتا ہے ایک مریض وہ ہوتا ہے جو اداءِ صوم پر قادر ہونے کے ساتھ ساتھ زیادۃِ مرض کا خوف رکھتا ہے اور مریض کی دوسری قسم وہ ہے جو اداءِ صوم پر قادر ہی نہیں ہوتا اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی مراد یہاں قسم ثانی ہے قسم اوّل نہیں ہے کما عرفت۔

قولہ ومن هذا الجنس الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے اس قول سے ایک وہم کا ازالہ کر رہے ہیں۔ وہم یہ ہوتا ہے کہ المامور بہ المقیّد بالوقت کا تین اقسام میں حصر درست نہیں ہے کیونکہ یہاں قسم رابع موجود ہے اور وہ ہے نذرِ معیّن کا روزہ اس لئے کہ نذرِ معیّن کا روزہ مقیّد بالوقت ہے اور وقت اس کے لئے معیار ہے۔ تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ نذرِ معیّن کا روزہ (جیسے کوئی شخص کہے کہ مجھ پر اللہ تعالیٰ کے لئے اس جمعرات کا روزہ ہے) نوعِ ثانی کی جنس سے ہے

یعنی نوعِ ثانی میں مندرج ہے (یعنی نذرِ معیّن کا روزہ اس چیز کی جنس سے ہے جس کے لئے وقت متعیّن ہو (یعنی معیار اور اس کے وجوب کا سبب ہو جیسے شہرِ رمضان اور اس سے نذرِ مطلق (جیسے کوئی شخص کہے کہ مجھ پر اللہ تعالیٰ کے لئے کسی دن کا روزہ ہے) سے احتراز ہے۔

سوال: جب نذرِ معیّن کا روزہ نوعِ ثانی کی جنس سے ہے تو پھر نوعِ ثانی کی طرح نذرِ معیّن کے روزہ کے لئے وقت معیار ہوگا اور اس کے وجوب کے لئے سبب بھی حالانکہ اہلِ اصول تو کہتے ہیں کہ نذرِ معیّن کے روزہ کے لئے سبب تو نذر ہے وقت نہیں

الجواب: نذرِ معیّن کے روزہ کے لئے وقت معیار تو ہے مگر اس کے وجوب کا سبب نہیں ہے نذرِ معیّن کے روزہ کے وجوب کا سبب نذر ہے اسی لئے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے "ومن هذا الجنس" کہا ہے اور "ومن هذا النوع" نہیں کہا کیونکہ جنس میں مشابہت من وجہ ہوتی ہے جبکہ نوع میں مشابہت من کل وجہٍ ضروری ہوتی ہے اور نذرِ معیّن کے روزہ میں تو مشابہت من وجہ ہے نہ کہ من کل وجہٍ یہی وجہ ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے نذرِ معیّن کے روزہ کو علیحدہ ذکر کیا ہے۔

واعلم۔ النامی (جو کہ الحسامی کی شرح جدید ہے) میں مذکور ہے کہ رمضان کے روزہ کی طرح نذرِ معیّن کے روزہ کے لئے وقت معیار ہے اور اس کے وجوب کا سبب ہے یعنی صاحب النامی نے وقت کو نذرِ معیّن کے روزہ کے وجوب کے لئے سبب قرار دیا ہے اور اس مقام پر استاذی المکرم بحر العلوم، ملک التدریس جلالۃ العلم حضرت مولانا الحافظ الحاج عطاء محمد چشتی گولڑوی بندیالوی دامت برکاتہم العالیہ نے فرمایا کہ تحقیقی بات یہ ہے کہ نذرِ معیّن کے روزہ کے وجوب کا سبب نذر ہے وقت نہیں ہے، اور جب بندۂ ناچیز محمد اشرف غفرلہٗ نے حسامی کی شروح کو دیکھا تو قبلہ استاذی المکرم مدظلہ العالی کی تحقیق (کہ نذرِ معیّن کے روزہ کے وجوب کا سبب نذر ہے وقت نہیں ہے) کو ہی محققین کا مختار پایا۔ المولوی شرح الحسامی میں ہے "لکن سبب الوجوب ههنا هو النذر دون الوقت" اور "کتاب التحقیق شرح الحسامی المعروف بغایۃ التحقیق" میں ہے "واعلم ان ظاهر اللفظ وهو قوله "ومن هذا الجنس"، وان کان یوهم ان الوقت سبب في هذا القسم یعود اسم اشارة الى النوع الثاني الذي جعل الوقت معیاراً له وسبباً لوجوبه لكنه ليس بسبب بل السبب فيه هو النذر دون الوقت على ما عرف فكان ايراده في هذا النوع باعتبار تعيّن الوقت له لا غير" اور اگر تکلّف کر کے وہ بات کہہ دی جائے جس کو الشیخ الحافظ احمد المعروف بملا جیون رحمۃ اللہ تعالیٰ نے نور الانوار میں ذکر فرمایا ہے تو صاحب النامی وغیرہ کے قول میں کچھ وزن پیدا کیا جا سکتا ہے وہ بات یہ ہے "والظاهر ان النذر المعيّن شريك لرمضان في كون

الایّام معیارًا لہ وسببًا للوجوب بعد ما اوجب علی نفسہٖ فی ہذہ الایّام وان قالوا بان النذر سبب للوجوب"۔ یعنی ظاہر یہ ہے کہ نذرِ معیّن اِس امر میں کہ ایام اس کے لئے معیار ہیں اور اس کے بعد کہ مکلف نے ان ایام میں اپنے نفس پر اس کو واجب کر لیا ایام اِس کے وجوب کے لئے سبب ہیں، رمضان کی شریک ہے اگرچہ اہلِ اصول کا قول ہے کہ نذر، وجوب کا سبب ہے" فافہم

قولہٗ **لانہ لما انقلب بالنذر** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اپنے اِس دعویٰ پر دلیل پیش کر رہے ہیں کہ "نذرِ معیّن کا روزہ نوعِ ثانی کی جنس سے ہے"۔ یعنی روزۂ رمضان کی طرح نذرِ معیّن کے روزہ کے لئے وقت متعیّن (اور معیار) ہوتا ہے۔ تقریرِ دلیل یہ ہے کہ شہرِ رمضان کے علاوہ باقی دنوں میں دراصل نفلی روزہ ہی مشروع ہے (باقی روزے بمنزلہ عوارض کے ہیں اسی وجہ سے ان میں تعیین اور تبویہ شرط ہے) جب ناذر نے اس خمیس کے روزہ کی نذر مان لی تو اِس نذر کے سبب صومِ الوقت یعنی اس خمیس کا روزہ جو کہ نفلی تھا واجب روزہ سے بدل گیا "لقولہٖ تعالیٰ ولیوفوا نذورھم" تو صوم الوقت یعنی اِس خمیس کے روزے کا نفلی ہونا باقی نہیں رہا کیونکہ صوم مشروع ایک وقت میں دو منتافی اوصاف یعنی وجوب اور نفلیۃ کو قبول نہیں کرتا اس لئے کہ نفل وہ ہوتا ہے جس کے ترک کے سبب عبد عقوبت کا مستحق نہیں ہوتا۔ اور واجب وہ ہوتا ہے جس کے ترک کے سبب عبد عقوبت کا مستحق ہوتا ہے تو جب نذر کے سبب اِس خمیس کے روزہ کا وجوب ثابت ہو گیا تو اس کی نفلیۃ ضرورۃً منتفی ہو گئی پس اِس وقت میں صوم مشروع یعنی صومِ منذور اس وجہ کے اعتبار سے واحد ہوا (کیونکہ یہ خطاب واحد "ولیوفوا نذورھم" سے ثابت ہے اگرچہ یہ فی نفسہٖ امساکات کثیرہ ہیں) اور "اس وجہ سے مراد یہ ہے کہ اس حیثیت سے کہ یہ صفتِ نفلیۃ کا احتمال نہیں رکھتا ہے واحد ہے اگرچہ صفتِ قضاء وکفارہ کا احتمال رکھتا ہے بخلاف رمضان کے روزہ کے کیونکہ وہ تو واحد ہے مطلقاً کہ اِس میں صحیح مقیم شخص کا روزہ نفل و قضاء وکفارہ وغیرہ کسی کا بھی احتمال نہیں رکھتا ہے پس جب یہ ثابت ہو گیا کہ نذرِ معیّن کا روزہ، رمضان کے روزہ کی طرح ہے تو ناذر اگر صرف روزہ کی نیّت کرے بایں طور کہ وہ یوں نیّت کرے کہ میں اس خمیس کا روزہ رکھتا ہوں اور صفتِ نذر کی نیّت نہ کرے تو یہ نذر کا روزہ ہوگا اور اسی طرح خطاء فی الوصف یعنی وہ اِس خمیس میں نفلی روزہ کی نیّت کرے تو بھی یہ روزہ نذر کا ہوگا اور جس دن "مثلاً خمیس" میں روزہ کی نذر مانی ہے اگر اِس دن کے اوّل میں ناذر کی طرف سے اکل، شرب، جماع سے امساک پایا گیا اور اس امساک میں کوئی نیّت نہیں ہے تو یہ امساک صومِ منذور پر موقوف ہوگا۔ زوال سے پہلے پہلے صومِ منذور کی نیّت کر لی تو بھی نذر کا روزہ ہوگا جیسے نفلی اور رمضان کے روزہ کی نیّت زوال سے پہلے ہو سکتی ہے بخلاف

قضاء وکفارہ کے روزہ کے کہ ان میں رات کو نیّت کرنا ضروری ہے۔

قولہٗ **لکنہ اذا صامہ** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اُس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جو ان کے قول "و **من ہذا الجنس الصوم المنذور فی وقتٍ بعینہٖ**" سے پیدا ہوتا ہے۔ تقریرِ اعتراض یہ ہے کہ اگر نذرِ معیّن کا روزہ رمضان شریف کے روزہ کی جنس سے ہے تو یہ معیّن ہوگا تو چاہیے کہ اگر ناذر اس دن کی رات کو قضاء یا کفارہ کے روزہ کی نیّت کر کے اِس دن میں روزہ رکھ لے تو نذر کا ہی روزہ ہو قضاء یا کفارہ کا روزہ نہ ہو حالانکہ صورتِ مذکورہ میں وہی روزہ ہوگا جس کی اُس نے نیّت کی ہوگی بخلاف روزۂ رمضان کے، کیونکہ شہرِ رمضان میں رمضان کا ہی روزہ ہوتا ہے قضاء یا کفارہ کی نیّت سے (جو کہ صحیح مقیم شخص سے ہو) قضاء یا کفارہ کا روزہ نہیں ہوتا ہے۔ یا مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "لکنہ اذا صامہ الخ" کی تقریر اس طرح کر لیں کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے قبل ازیں نذرِ معیّن کے روزہ اور رمضان کے روزہ میں تین وجہ سے مابہ الاشتراک بیان فرمایا ہے۔ اوّل یہ کہ نذرِ معیّن کا روزہ ہو یا روزۂ رمضان دونوں مطلق روزہ کی نیّت سے ادا ہو جاتے ہیں۔ دوّم یہ کہ اگر ان دنوں میں نفلی روزہ کی نیّت کرے تو نفلی روزہ نہیں ہوگا بلکہ شہرِ رمضان ہے تو رمضان کا روزہ ہوگا اور اگر نذرِ معیّن کا دن ہے تو نذرِ معیّن کا روزہ ہوگا۔ سوّم یہ کہ ان دونوں میں اگر اوّل دن میں امساک پایا گیا تو زوال سے پہلے پہلے روزہ کی نیّت درست ہے۔ اب یہاں سے اِن دونوں میں مابہ الامتیاز ذکر کرتے ہیں کہ شہرِ رمضان میں قضاء یا کفارہ کے روزہ کی نیّت کی تو یہ روزہ رمضان کا ہی ہوگا قضاء یا کفارہ کا روزہ نہیں ہوگا بخلاف نذرِ معیّن کے روزہ کے کیونکہ اگر نذر کے مقرر کئے ہوئے دن میں رات کو نیّت کر کے قضاء یا کفارہ کا روزہ رکھ لے تو جس روزہ کی نیّت کی ہے وہی واقع ہوگا نذرِ معیّن کا روزہ نہیں ہوگا کیونکہ ناذر کا اِس دن مثلاً خمیس کو نذر کے روزہ کے لئے معیّن کرنا اس کی اپنی ولایت سے حاصل ہوا ہے (اس لئے کہ نفل بندے کا حق ہے کیونکہ نفلی روزے کا بندے کو اختیار ہے رکھے یا نہ رکھے) تو یہ تعیّن اِس کے اپنے حق یعنی نوافل میں درست ہوگا پس اِس کے تعیّن کے بعد نفلی روزہ، نفلی روزہ نہیں رہے گا بلکہ وہ واجب ہو جائے گا اور اس کی ولایت اُس امر میں مؤثر نہیں ہوگی جس امر میں اس کے لئے کوئی حق نہیں ہے پس اس کا تعیّن صاحبِ شرع کے حق میں درست نہیں ہوگا بایں طور کہ اس کے تعیّن کے بعد اس دن کا صاحبِ شرع کے حق (یعنی واجبات) کے لئے محتمل ہونا باقی نہ رہے معلوم ہوا کہ بندہ صاحبِ شرع کے حق کو متغیّر نہیں کر سکتا۔ پس اگر نذر کے مقرر کئے ہوئے دن میں بھی قضاء یا کفارہ کا روزہ رکھ لے گا تو جس کی نیّت کی ہے وہی ہوگا۔

وَالنَّوْعُ الثَّالِثُ الْمُوَقَّتُ بِوَقْتٍ مُشْكِلٍ تَوَسُّعُهٗ وَهُوَ الْحَجُّ فَاِنَّهٗ فَرْضُ الْعُمْرِ وَوَقْتُهٗ اَشْهُرُ الْحَجِّ وَحَيَاتُهٗ مُدَّةٌ يَفْضُلُ بَعْضُهَا لِحَجَّةٍ اُخْرٰى مُشْكِلٌ وَمِنْ حُكْمِهٖ اَنَّ عِنْدَ مُحَمَّدٍ يَسَعُهُ التَّاخِيْرُ لٰكِنْ بِشَرْطِ اَنْ لَّا يُفَوِّتَهٗ فِيْ عُمْرِهٖ وَعِنْدَ اَبِيْ يُوْسُفَ يَتَعَيَّنُ عَلَيْهِ الْاَدَاءُ فِيْ اَشْهُرِ الْحَجِّ مِنَ الْعَامِ الْاَوَّلِ اِحْتِيَاطًا اِحْتِرَازًا عَنِ الْفَوَاتِ فَظَهَرَ ذٰلِكَ فِيْ حَقِّ الْمَاْثَمِ لَا غَيْرُ حَتّٰى يَبْقَى النَّفْلُ مَشْرُوْعًا وَجَوَازُهٗ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ بِدَلَالَةِ تَعَيُّنٍ مِنَ الْمُؤَدِّيْ اِذِ الظَّاهِرُ اَنَّهٗ لَا يَقْصُدُ النَّفْلَ وَعَلَيْهِ حَجَّةُ الْاِسْلَامِ -

ترجمہ - اور نوع ثالث جو ایسے وقت کے ساتھ مؤقّت ہے جس کا توسع مشتبہ الحال ہے اور وہ حج ہے کیونکہ حج عمر بھر میں ایک مبتدا ۱۲ دفعہ ہی فرض ہوتا ہے اور اس کا وقت ادائے حج کے مہینے ہیں اور اس مکلّف کی زندگی ایسی مدت ہے کہ اس کا بعض حصہ دوسرے حج کے لئے بچ رہتا ہے تو (وہ) مشکل ہے، خبر ۱۲ اور اس نوع کے حکم سے یہ ہے کہ حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حج میں تاخیر کی گنجائش ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ مکلّف اپنی عمر میں اس کو فوت نہ ہونے دے اور حضرت امام ابی یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مکلّف پر احتیاطاً پہلے سال کے حج کے مہینوں میں حج کا ادا کرنا متعین ہے حج کے فوت ہو جانے سے بچنے کے لئے پس اختلاف مذکور کا اثر اثم کے حق میں ظاہر ہوگا نہ غیر میں حتیٰ کہ نفل کی مشروعیت باقی رہے گی اور مطلق نیت کے وقت حجۃ الاسلام کا جواز حج ادا کرنے والے کی طرف سے تعین کی دلالت کے ساتھ ہے کیونکہ یہ امر ظاہر ہے کہ مؤدّی نفلی حج کی ادا کا قصد نہیں کرے گا حالانکہ اس پر حجۃ الاسلام ہے۔

تقریر و تشریح - قولہٗ والنوع الثالث الخ المامور بہ المقیّد بالوقت کی قسم ثالث وہ ہے جو ایسے وقت کے ساتھ مؤقّت ہو جس کا توسّع مشکل یعنی مشتبہ ہے اور وہ حج ہے تو حج ایسا مؤقّت ہے کہ اس کے وقت میں اشتباہ ہے اس حیثیت سے

کہ یہ ایک اعتبار سے معیار کے مشابہ ہے اور ایک اعتبار سے ظرف کے مشابہ ہے۔ اس اشتباہ کا بیان دو وجہ پر ہے۔ وجہ اوّل "سنۃ واحدۃ" کی نسبت سے ہے اور وجہ ثانی (جو کہ کتاب میں مذکور ہے) "سنی العمر" یعنی جمیع عمر کی نسبت سے ہے۔ وجہ اوّل کی دو تقریریں مشہور ہیں تقریر اوّل یہ ہے: کہ ظرف کے دو خاصے ہیں ایک "مؤدّیٰ کے لئے وقت کے استغراق کا عدم" جیسے نماز کا وقت نماز کے لئے اور دوسرا خاصہ "مؤدّیٰ کے وقت میں مؤدّیٰ کے مماثل کی ادا کا صحیح ہونا" جیسے فرضی نماز کا وقت کہ اس میں فرضی نماز کی ادائیگی کے ساتھ نفلی نماز صحیح ہوتی ہے۔ اور معیار کے بھی دو خاصے ہیں ایک "مؤدّیٰ کے لئے وقت کا استغراق" اور دوسرا خاصہ "مؤدّیٰ کے وقت میں ادا مؤدّیٰ کے ساتھ اس کے مماثل کی ادا کا صحیح نہ ہونا" جیسے فرضی روزہ کا وقت یہ استغراق کا مفید ہے اور اس کے ساتھ ساتھ اس وقت میں نفلی روزہ درست نہیں ہوتا ہے جب حج کا وقت "سنۃ واحدۃ" ہو تو اس میں ظرف کے دو خاصوں میں سے ایک پایا جاتا ہے اور وہ "عدم الاستغراق ہے" اور دوسرا خاصہ نہیں پایا جاتا وہ ہے "مؤدّیٰ کے مماثل کا مؤدّیٰ کے وقت میں صحیح ہونا" ایسے ہی اس میں معیار کے دو خاصوں میں سے ایک خاصہ تو پایا جاتا ہے یعنی مؤدّیٰ کے وقت میں مؤدّیٰ کے مماثل کی ادا کا صحیح نہ ہونا" کیونکہ ایک سال میں ایک ہی حج ہو سکتا ہے دوسرا حج درست نہیں ہوتا۔ اور اس میں معیار کا دوسرا خاصہ نہیں پایا جاتا یعنی "استغراق الوقت" تو جب ظرف اور معیار میں سے ہر ایک کے دو دو خاصوں میں سے صرف ایک ایک خاصہ پایا جاتا ہے تو یہ وقت مشکل یعنی مشتبہ ہو گیا کہ ایک اعتبار سے ظرف کے مشابہ ہے اور ایک اعتبار سے معیار کے مشابہ ہے۔ اور وجہ اوّل کی تقریر ثانی یہ ہے کہ حج کے اوقات، شوال، ذوالقعدۃ، اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں حالانکہ حج عشرہ ذالحجہ کے صرف بعض دنوں میں ادا ہوتا ہے لہٰذا وقت فاضل ہوگا تو اس وجہ سے وقت ظرف ہوا جیسے نماز کا وقت نماز کے لئے ظرف ہے اور اس حیثیت سے کہ اس وقت میں ایک حج ہی ادا ہوگا تو یہ وقت معیار ہوا جیسے روزہ کا وقت روزہ کے لئے معیار ہے۔ اور دوسری وجہ جس کو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول "فانہ فرض العمر الخ" سے بیان کر رہے ہیں یہ ہے کہ حج عمر بھر میں ایک دفعہ ہی فرض ہوتا ہے۔ اور اس کا وقت (باعتبار ادا کے) حج کے مہینے ہیں۔ تمام عمر کے مہینے نہیں پس اس جہت سے کہ اس میں ایک جنس کا ایک ہی حج ادا ہو سکتا ہے یہ معیار کے مشابہ ہے اور اس کی حیات ایسی مدّت ہے کہ اس کا بعض حصّہ دوسرے حج کے لئے بچ رہتا ہے تو اس وجہ سے یہ وقت ظرف کے مشابہ ہے یعنی مکلف اگر حج کے فرض ہونے کے بعد دوسرے اور تیسرے سال کو پالے تو دوسرے یا تیسرے سال میں اس نے حج ادا کر لیا تو یہ ادا درست ہے تو مکلّف کی زندگی حج کا وقت ہوا اور وہ تو ظرف معلوم ہوتا ہے اس میں دوسرے حج کی گنجائش ہے لہٰذا یہ وقت ظرف کے مشابہ ہے پس دو جہیں مذکورین کی بنا پر حج

کے وقت میں اشتباہ واقع ہوا ہے۔

قولہ ومن حکمہ ان عند محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ یسعہ التاخیر الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اِس نوع کا حکم بیان کرتے ہیں۔ اورحکم قولہ ومن حکمہ الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اِس نوع کا حکم بیان کرتے ہیں اس کے حکم میں حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ اور حضرت امام ابویوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے۔ حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حج کی ادار میں تاخیر جائز ہے (کیونکہ آپ کے نزدیک اعتبار میں جہتِ ظرفیۃ اظہر ہے) بشرطیکہ یہ مکلّف سے عمر میں فوت نہ ہو جائے۔ یعنی حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حج کا وقت بطریق توسّع (ظرفیۃ) کے ہے حتی کہ آپ کے نزدیک پہلے سال کے حج کے مہینے حج کی ادائیگی کے لئے متعیّن نہیں ہوں گے بلکہ مکلّف کو اِس امر کی رخصت ہے کہ وہ دوسرے سال یا تیسرے سال الی آخرِ عمرہ تک حج کو موخّر کر سکتا ہے بشرطیکہ حج اُس سے فوت نہ ہونے پائے۔ اور آپ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلّم نے دس ہجری کو حج ادار فرمایا حالانکہ حج کی فرضیت سنہ چھ ہجری میں نازل ہو چکی تھی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حج کی ادائیگی میں تاخیر جائز ہے اور حضرت امام ابویوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک احتیاطاً حج کے فوت ہوجانے سے بچنے کے لئے اِس کی ادائیگی کے لئے پہلے سال کے حج کے مہینے متعیّن ہوتے ہیں (کیونکہ آپ کے نزدیک اعتبار میں جہتِ معیاریۃ اظہر ہے) اس لئے کہ حیات کی بقار دوسرے یا تیسرے سال تک ایک امر موہوم ہے۔ اور آپ حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ کے استدلال کے بارے فرماتے ہیں کہ تاخیر کا حرام ہونا حج کے فوات کی وجہ سے ہے اور اس کی مدار حیات میں شک پر ہے۔ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلّم کی حیات مبارکہ کے بارے شک مرتفع ہے کیونکہ آپ کی حیات مبارکہ تو یقینی تھی کہ آپ نے لوگوں کو امورِ حج کا بیان فرمانا تھا اور امر مذکور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے غیر کی حیات میں ثابت نہیں ہو سکتا۔

قولہ فظہر ذٰلک فی حق المأثم لا غیر۔ تو اس اختلاف کا ثمرہ صرف اثم ومعصیّت میں ظاہر ہوتا ہے لہٰذا مکلّف جب پہلے سال حج ادار نہ کرے تو حضرت امام ابویوسف کے نزدیک وہ فاسق اور مردود الشہادت ہوگا پھر جب وہ دوسرے سال حج ادار کرلے تو اِس سے معصیّت دور ہو جائے گی اور اِس کی شہادت قبول کی جائے گی اسی طرح ہر سال میں ہے اور حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مکلّف صرف موت ہی کے وقت یا اس کی علامات پاتے وقت گنہگار ہوگا۔ اور وہ مردود الشہادت نہ ہوگا۔ لیکن وہ جب بھی حج ادا کرے گا دونوں فریق کے نزدیک ادار ہی ہوگا قضار نہیں ہوگا۔

قولہ حتیٰ یبقیٰ النفل مشروعًا۔ یہ مصنف کے قول "لا غیر" کی غایت ہے۔ یعنی جب اختلافِ مذکور کا ثمرہ صرف اثم ومعصیّت میں ظاہر ہوتا ہے تو اگر وہ شخص جس پر حجۃ الاسلام ہے، نفلی حج کی نیت کرلے تو فریقین اس امر پر متفق ہیں کہ اِس کا نفلی حج ہی واقع ہوگا۔ کیونکہ یہ وقت جس طرح فرضی حج کا قابل ہے اسی طرح نفلی حج کا بھی قابل ہے اور حضرت امام ابویوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے جو فرضی حج کے تعیّن کا حکم کیا ہے تو وہ فوات سے بچنے کے لئے احتیاطاً حکم کیا ہے پس یہ تعیّن نفلی حج کی صحت میں اثر انداز نہیں ہوگا اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ صورت مذکورہ میں مکلّف کا فرضی حج ہوگا اور نفلی حج کی نیت لغو ہوگی۔

قولہ وجوازہ عند الاطلاق الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اُس وہم کا ازالہ کر رہے ہیں جو اُن کے قول "فظہر ذٰلک فی المأثم لا غیر حتی یبقی النفل مشروعًا" سے پیدا ہوتا ہے وہ وہم یہ ہے کہ جب حجۃ الاسلام کے وقت میں نفلی حج کی مشروعیّت صحیح ہے تو مشروع الوقت متعدد ہوا۔ پس چاہیے کہ حجۃ الاسلام مطلق نیّت سے ادار نہ ہو جیسے فرضی نماز ہے کیونکہ فرضی نماز مطلق نیّت سے ادار نہیں ہوتی اِس کی ادا کے لئے تعیین کی نیّت ضروری ہے۔ جواب کی تقریر کا ماحصل یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم ہے کہ جب ایک وقت میں مشروعات متعدد ہوں تو کسی ایک کی ادار کے لئے تعیّن ضروری ہوتا ہے۔ لیکن تعیّن عام ہے حقیقۃً ہو یا حکمًا اور صورۃِ مذکورہ میں حجۃ الاسلام کے لئے اگرچہ تعیّن حقیقۃً تو نہیں پایا گیا لیکن حکمًا پایا گیا ہے اور وہ مؤدّی (یعنی حج ادار کرنے والے) کے حال کی دلالت ہے۔ کیونکہ کسی فردِ مسلم کے لئے اس امر کی گنجائش نہیں اور اُسے زیبا اور مناسب نہیں کہ وہ نفلی حج کی ادار کا قصد کرے درانحالیکہ اُس پر حجۃ الاسلام واجب ہے تو یہاں فرضی حج، دلالتُ الحال کی وجہ سے متعیّن ہے لہٰذا تعیّنِ صریح کی احتیاج نہیں ہے۔ یہ اسی طرح ہو گیا جیسے "کسی شخص نے دراہم مطلقہ سے کوئی چیز خریدی ہو" کہ دلالتُ الحال سے ان دراہم پر نقد البلد کا حکم کیا جاتا ہے۔ اور اگر مشتری نے بلد آخر کے نقد کی تصریح کر دی ہے تو پھر وہی مراد ہوگا۔

سوال: جب فرضی حج کی نیّت کے تعیّن میں مؤدّی کے حال کی دلالت معتبر ہے تو دلیل مذکور (کہ جس کے ذمّہ فرضی حج ہے وہ نفلی حج کا ارادہ نہیں کرتا ہے) کے پیشِ نظر چاہیئے کہ نفلی حج کی نیّت کرنے کی صورت میں اِس کا فرضی حج واقع ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اِس کا (صورۃِ مذکورۃ میں) نفلی حج ہی واقع ہوتا ہے۔

الجواب: مطلق نیّت کی صورت میں مؤدّی کے حال کی دلالت کے اعتبار کرنے کے لئے کوئی مانع نہیں ہے جبکہ نفلی حج کی نیّت کی صورت میں مؤدّی کے حال کی دلالت کے اعتبار کرنے کے لئے مانع موجود ہے۔ اور وہ مانع یہ ہے کہ نفلی حج میں نفلیۃ کی نیّت کی تصریح ہے اور صریح، دلالت سے اقویٰ ہے۔

تنبیہ: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے جس کو امر مؤقّت کی قسمِ ثالث بنایا ہے صاحب التوضیح وغیرہ نے اُس کو امر مؤقّت کی

قسم رابع قرار دیا ہے اور انہوں نے اُس کو جس کے لئے وقت معیار ہو اور اس کے وجوب کا سبب نہ ہو (جیسے قضائے رمضان اور نذر مطلق وکفارہ) کو قسم ثالث بنایا ہے اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے کفارات اور نذور مطلقہ اور قضاء کو امر مؤقت سے شمار نہیں کیا ہے بلکہ امر مطلق عن الوقت جیسے زکوٰۃ اور صدقۂ فطر کے قبیل سے شمار کیا ہے لہٰذا مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک امر مؤقت کے تین اقسام ہوئے جبکہ صاحب التوضیح وغیرہ کے نزدیک چار اقسام ہیں۔ اور صاحب التوضیح وغیرہ نے کفارات ونذور مطلقہ اور قضاء رمضان کو امر مؤقت میں اگر اس وجہ سے داخل کیا ہے کہ وہ ایام کے ساتھ مقیّد ہیں لیالی کے ساتھ مقیّد نہیں ہیں تو یہ محض ایک حیلہ اور تکلّف ہے۔

فصل فِي حُكْمِ الْوَاجِبِ بِالْاَمْرِ وَهُوَ نَوْعَانِ اَدَاءٌ وَهُوَ تَسْلِيْمُ عَيْنِ الْوَاجِبِ بِسَبَبِهٖ اِلٰى مُسْتَحِقِّهٖ وَقَضَاءٌ وَهُوَ اِسْقَاطُ الْوَاجِبِ بِمِثْلٍ مِنْ عِنْدِهٖ وَهُوَ حَقُّهٗ وَاخْتَلَفَ الْمَشَائِخُ فِيْ اَنَّ الْقَضَاءَ يَجِبُ بِنَصٍّ مَقْصُوْدٍ اَمْ بِالسَّبَبِ الَّذِيْ يُوْجِبُ الْاَدَاءَ قَالَ عَامَّتُهُمْ بِاَنَّهٗ يَجِبُ بِذٰلِكَ السَّبَبِ وَهُوَ الْخِطَابُ

ترجمہ ۔ یہ فصل اُس شئ کے بیان میں ہے جو امر سے ثابت ہوتی ہے (اور وہ وجوب ہے) اور وہ دو قسم ہے (وجوب[1]) ادا اور وہ مکلّف کا بعینہٖ شئ واجب کو جو اپنے سبب موجب سے اس کے ذمہ ثابت ہوئی ہے اس کے مستحق کے سپرد کر دینے کو کہتے ہیں۔ اور (وجوب[2]) قضاء یہ ہے کہ جو شئ اپنے سبب سے مکلّف کے ذمہ اولاً ثابت ہوئی تھی مکلّف کا اس کو اپنے پاس سے اس کی مثل کو اس کے مستحق کے سپرد کر دینے سے ساقط کرنا ہے درانحالیکہ وہ مثل اُس مکلّف کا حق ہو اور مشائخ کا اس امر میں اختلاف ہوا ہے کہ قضاء نص مقصود یعنی سبب مستقل جدید سے واجب ہوتی ہے یا اسی سبب سے واجب ہوتی ہے جو سبب اداء کو واجب کرتا ہے عامۃ مشائخ نے کہا ہے کہ جو سبب اداء کو واجب کرتا ہے اسی سبب سے قضاء واجب ہوتی ہے اور سبب خطاب (یعنی امر) ہے۔

تقریر وتشریح ۔ قولہ **فصل فی حکم الواجب بالامر**: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب موجب

(یعنی امر) کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب واجب بالامر (یعنی جو شئ امر سے ثابت ہوتی ہے) کا بیان شروع فرماتے ہیں کیونکہ جو شئ امر سے ثابت ہوتی ہے وہ امر کا اثر ہے اور اثر ہمیشہ مؤثر کے لاحق ہوتا ہے اور جو شئ امر سے ثابت ہوتی ہے وہ وجوب ہے اور وجوب دو قسم ہے ایک وجوب[1] اداء ہے اور دوسرا وجوب[2] قضاء اور اداء دو قسم ہے اداء محض اور اداء[1] شبیہ بالقضاء اور اداء محض دو قسم ہے اداء کامل[2] اور اداء[3] قاصر۔ اور قضاء بھی دو قسم ہے قضاء محض اور قضاء[4] شبیہ بالاداء اور قضاء محض پھر دو قسم ہے قضاء بمثل معقول اور قضاء[5] بمثل غیر معقول اور قضاء بمثل معقول دو قسم ہے کامل[6] و قاصر[7] یہ کل سات اقسام ہوئے پھر یہ سات اقسام حقوق اللہ تعالیٰ میں بھی اور حقوق العباد میں بھی پائے جاتے ہیں تو اس طرح یہ کل چودہ[14] اقسام ہوئے اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ ہر ایک قسم کی طرف اشارہ کریں گے۔

قولہ **اداء وھو تسلیم عین الواجب بسببہ الی مستحقہ**: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "بسببہ" میں باسببیت کے لئے ہے اور "الواجب" کے متعلق ہے اور "الی" "تسلیم" کے متعلق ہے اور "بسببہ" کی ضمیر کا مرجع "الواجب" ہے اور "مستحقہ" کی ضمیر کا مرجع بھی "الواجب" ہے یعنی مکلّف کا بعینہٖ شئ واجب کو جو اپنے سبب موجب (جیسے نماز کے لئے نماز کا وقت اور روزۂ رمضان کے لئے شہر رمضان وغیرھما) سے اس کے ذمہ ثابت ہوئی ہے اس کے مستحق کے سپرد کر دینے کو اداء کہتے ہیں۔ یہ تعریف، مؤقّت کو اس کے وقت مقرر میں اس کے مستحق کے سپرد کر دینے کو بھی شامل ہے جیسے نماز اور روزۂ رمضان اور غیر مؤقّت کو اس کے مستحق کے سپرد کر دینے کو بھی شامل ہے جیسے زکوٰۃ اور صدقۂ فطر۔ اور یہاں تسلیم سے مراد شئ کو اس کے مقرر وقت میں عدم سے وجود کی طرف نکالنا ہے۔ ورنہ تمام افعال اعراض ہوتے ہیں ان کی تسلیم متصوّر نہیں ہو سکتی کیونکہ تسلیم حقیقۃً اعیان میں متحقق ہوا کرتی ہے کما لا یخفی علی النہی۔

سوال ۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اداء کی تعریف میں "بسببہ" کا ذکر کیوں فرمایا ہے یعنی السبب کے ذکر کا کیا فائدہ ہے۔

الجواب: اداء کی تعریف میں "السبب" کے ذکر کرنے میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ "نفس وجوب جو اپنے سبب سے ثابت ہوتا ہے" کے درمیان اور "وجوب اداء جو امر سے ثابت ہوتا ہے" کے درمیان مغایرۃ ہے۔ اور اُس شخص کے اس قول کے رد کی طرف بھی اشارہ ہے کہ نفس وجوب اور وجوب اداء ایک چیز ہیں اور ان دونوں کا ایک ہی معنی ہے اور وہ امر سے ثابت ہے نہ کہ اس کے غیر سے۔

قولہ **وقضاء وھو اسقاط الواجب بمثل من عندہ وھو حقہ**: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ

کے قول "بمثل" میں با "اسقاط" کے متعلق ہے اور قضاء یہ ہے کہ جو شئ اپنے سبب سے مکلف کے ذمہ اوّلاً واجب ہوئی تھی مکلف کا اس کو اپنے پاس سے اُس کی مثل کو اس کے مستحق کے سپرد کر دینے سے ساقط کرنا ہے درانحالیکہ وہ مثل اس مکلف کا حق ہو۔ یعنی جو شئ مکلف کے ذمہ اوّلاً واجب ہوئی ہے مکلف کا اُس کو غیر مقرر وقت میں اُس کے مستحق کے سپرد کر دینے کا نام قضاء ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے قضاء کی تعریف میں "بمثل" کی قید سے اُس صورت کو خارج کیا ہے کہ ایک شخص کی نماز عصر مثلاً قضاء ہو گئی ہو اور وہ آج کی نماز ظہر اس کے اپنے وقت میں اس ظہر کی نیت سے پڑھے اور ارادہ یہ کرے کہ یہ گذشتہ کل کی نماز عصر جو قضاء ہو گئی تھی اس کے بدلے ہے، کیونکہ ان میں مماثلت منتفی ہے اس لئے کہ سبب (یعنی وقت) کے مختلف ہونے سے مسبب مختلف ہوتا ہے اور یہاں ان دونوں کا سبب یعنی وقت مختلف ہے لہذا سبب کے اختلاف سے ان میں اختلاف ہے نہ کہ فعل کے اختلاف کی وجہ سے کیونکہ فعل میں یہ دونوں متحد ہیں کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی چار رکعات ہیں اور "من عندہ" کی قید سے اس صورت کو خارج کیا ہے کہ ایک شخص آج کی نمازِ جمعہ کو گذشتہ کل کی فوت شدہ نماز ظہر کی قضاء قرار دے کیونکہ نمازِ جمعہ، نماز ظہر کی مثل تو ہے کیونکہ اس کے وقت میں پڑھی جاتی ہے لیکن یہ یعنی نمازِ جمعہ مکلف کی اپنی طرف سے نہیں ہے بلکہ یہ تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے فرض ہے لہٰذا اس کو فوت شدہ ظہر کی قضاء قرار نہیں دیا جا سکتا اور "وھو حقہ" کی قید سے اُس صورت کو خارج کیا ہے کہ ایک شخص آج نماز ظہر کے وقت میں آج کی نماز ظہر کی نیت سے نمازِ ظہر پڑھے اور ارادہ یہ کرے کہ یہ گذشتہ کل کی فوت شدہ نمازِ ظہر کی قضاء ہے کیونکہ آج کی نمازِ ظہر تو مکلف کا حق نہیں ہے بلکہ یہ تو اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ لہٰذا آج کی نمازِ ظہر کو فوت شدہ نمازِ ظہر کی قضاء قرار نہیں دے سکتے۔

واعلم ۔ یہاں متن کے دو نسخے ہیں ایک یہ ہے "وھو حقہ" اس نسخہ پر یہ حال ہے اور دوسرا نسخہ یہ ہے "ھو حقہ" اس نسخہ پر "ھو حقہ" "من عندہ" کی تاکید ہے۔

فائدہ: کبھی کبھی اداء کا قضاء کی جگہ مجازاً استعمال ہوتا ہے جیسے کوئی شخص کہے "نویت ان اودی ظھر الامس" تو اس کا معنی "نویت ان اقضی ظھر الامس" ہوگا کیونکہ گذشتہ کل کی ظہر کی اداء اس کے گذر جانے کے بعد محال ہے اور اسی طرح کبھی کبھی قضاء کا اداء کی جگہ مجازاً استعمال ہوتا ہے جیسے اللہ تبارک وتعالیٰ کے اِس ارشاد مبارک میں ہے "فاذا قضیتم مناسککم" ای ادیتم" اور اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں "فاذا قضیت الصلوٰۃ فانتشروا فی الارض" ای ادیت یعنی جب تم جمعہ کی نماز اداء کر لو تو زمین میں پھیل جاؤ کیونکہ نمازِ جمعہ کی قضاء نہیں ہے لیکن پھر بھی اس کے بارے لفظِ قضاء کا استعمال

ہوا ہے) تو جب اداء و قضاء دونوں میں سے ہر ایک کا دوسرے کی جگہ استعمال ہوتا رہتا ہے تو اداء، قضاء کی نیت سے اور قضاء، اداء کی نیت سے درست ہوگی۔ فخر الاسلام رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مختار یہ ہے کہ قضاء ایک عام لفظ ہے اس کا استعمال اداء اور قضاء دونوں میں ہوتا ہے کیونکہ قضاء کا معنی ہے۔ ذمہ داری سے فارغ ہونا اور یہ دونوں طرح سے حاصل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا لفظِ قضاء، اداء کے معنی میں بھی حقیقت ہوگا۔ بخلاف لفظِ اداء کے کیونکہ یہ "شدّتِ رعایت" کے معنی کو ظاہر کرتا ہے اور یہ معنی صرف اداء میں پایا جاتا ہے۔ لہٰذا لفظِ اداء کا استعمال قضاء کے محل پر مجازی طور پر ہوگا۔

قولہ **واختلف المشائخ فی ان القضاء** الخ اور اصحابِ اصول کا اِس امر میں اختلاف واقع ہوا ہے کہ آیا قضاء کا سبب وہی ہے جو اداء کا سبب ہے یا قضاء کے لئے دوسرے مستقل سبب کا ہونا ضروری ہے چنانچہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اسے بیان فرماتے ہوئے کہا ہے کہ عامہ اکابر محققین حنفیہ جیسے حضرت قاضی ابو زید اور شمس الائمہ اور فخر الاسلام وغیرہ رحمہم اللہ تعالیٰ اور بعض اصحاب شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ اور حنابلہ اور عامہ اہلِ حدیث رحمہم اللہ تعالیٰ کا مختار یہ ہے کہ جس سبب سے اداء واجب ہوتی ہے اسی سبب سے اس کی قضاء واجب ہوتی ہے اور یہی مذہب، مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مختار ہے۔ اور ہمارے عراقی مشائخ اور اکثر اصحاب شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ کا مذہب یہ ہے کہ قضاء کے لئے اداء کے سبب کے سوا ایک مستقل سبب جدید کی ضرورت ہے اور اس سبب مذکور سے مراد وہ نص ہے جس سے اداء واجب ہوتی ہے، سبب معروف یعنی وقت مراد نہیں کیونکہ وقت تو نفسِ وجوب کا سبب ہے نہ کہ وجوبِ اداء کا۔ پس فریقِ اوّل کے نزدیک جو نص موجبِ اداء ہے (مثلاً اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد "واقیموا الصلوٰۃ" اور "کتب علیکم الصیام" کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے نماز پڑھنے اور روزہ رکھنے کا حکم دیا ہے) وہ نص بعینہٖ وجوبِ قضاء پر بھی دلالت کرتی ہے کسی ایسی نئی نص کی ضرورت نہیں ہے جو قضاء کو واجب کرتی ہو جیسے حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہٖ واصحابہٖ وسلم کا ارشاد "فاذا نسی احدکم صلوٰۃ او نام عنھا فلیصلھا اذا ذکرھا" رواہ مسلم" اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد "فمن کان منکم مریضاً او علیٰ سفر فعدۃ من ایام اخر" بلکہ یہ دونوں نصوص تو اس امر پر تنبیہ کے لئے وارد ہوئی ہیں کہ تمہارے ذمہ اداء سابقہ دونوں نصوص کی وجہ سے باقی ہے وقت کے گذر جانے کی وجہ سے فوت ہونے سے ذمہ سے ساقط نہیں ہوئی ہے۔

لِاَنَّ بَقَاءَ اَصْلِ الْوَاجِبِ لِلْقُدْرَةِ عَلٰی مِثْلٍ مِنْ عِنْدِهٖ قُرْبَةً وَسُقُوْطُ فَضْلِ

اَلْوَقْتِ لَا اِلٰی مِثْلٍ وَّضَمَانٍ لِلْعَجْزِ اَمْرٌ مَعْقُوْلٌ فِی الْمَنْصُوْصِ عَلَیْہِ وَھُوَ قَضَاءُ الصَّوْمِ وَالصَّلٰوۃِ فَیَتَعَدّٰی اِلَی الْمَنْذُوْرَاتِ الْمُتَعَیَّنَۃِ مِنَ الصَّلٰوۃِ وَالصِّیَامِ وَالْاِعْتِکَافِ وَفِیْمَا اِذَا نَذَرَ اَنْ یَّعْتَکِفَ شَھْرَ رَمَضَانَ فَصَامَ وَلَمْ یَعْتَکِفْ اِنَّمَا وَجَبَ الْقَضَاءُ بِصَوْمٍ مَّقْصُوْدٍ لِاَنَّہٗ لَمَّا انْفَصَلَ الْاِعْتِکَافُ عَنْ صَوْمِ الْوَقْتِ عَادَ شَرْطُہٗ اِلَی الْکَمَالِ الْاَصْلِیِّ لَا اَنَّ الْقَضَاءَ وَجَبَ بِسَبَبٍ اٰخَرَ۔

ترجمہ۔ اس لئے کہ نفس واجب کی بقاء مکلف کے اپنے پاس سے اس واجب کی مثل پر از روئے قربۃ کے قادر ہونے کی وجہ سے اور فضیلتِ وقت کا سقوط اس فضیلتِ وقت کی مثل اور ضمان نہ ہونے سے مکلف کے اس سے عاجز ہونے کی وجہ سے ایک ایسا امر ہے جو المنصوص علیہ میں امر معقول ہے اور المنصوص علیہ نماز و روزہ کی قضاء ہے پس یہ حکم منذورات متعینہ کی طرف متعدی ہوگا کہ وہ نذرِ معیّن کی نماز و نذر معیّن کا روزہ و نذر معیّن کا اعتکاف ہے۔ اور اُس صورت میں جبکہ کسی شخص نے رمضان کے مہینہ میں اعتکاف کرنے کی نذر مانی پس اُس نے روزہ تو رکھ لیا اور اعتکاف نہ کیا تو اس صورت میں اس اعتکاف کی قضاء صوم مقصود کے ساتھ واجب ہے کیونکہ جب اعتکاف صومِ وقت سے منفصل ہوگیا تو اس کی شرط کمال اصلی کی طرف لوٹے گی یہ نہیں کہ قضاء سبب اٰخر سے واجب ہو۔

تقریر و تشریح قولہ لانّ بقاءَ اصلِ الواجب الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں "بقاء اصل الواجب"، "انّ" کا اسم ہے اور "امر معقول" اس کی خبر ہے اور "للقدرۃ علی مثل من عندہ قربۃ" "بقاء اصلِ الواجب" کی علت ہے اور "قربۃ"، "مثل" سے تمیز ہے اور "فی المنصوص علیہ"، "امر معقول" کے متعلق ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے عامہ مشائخ کی دلیل بیان کر رہے ہیں۔ دلیل کی تقریر سے پہلے تمہیداً یہ امر ذہن نشین رہے کہ قضاء دو طرح کی ہے ایک قضاء وہ ہے جس پر نص وارد ہوئی ہے جیسے نماز و روزہ کی قضاء کہ اس پر نص وارد ہوئی ہے کما عرفت آنفاً اور ایک قضاء وہ ہے جس پر کوئی نص وارد نہیں ہوئی ہے جیسے نماز و روزہ و اعتکاف کی نذر معیّن کی قضاء کہ اس پر کوئی نص

وارد نہیں ہوئی ہے جبکہ نذر معیّن کی اداء پر نص موجود ہے یعنی "فلیوفوا نذورھم" تو جو قضاء منصوص علیہ ہوتی ہے اس کی علت معلوم کر کے قضاء غیر منصوص علیہ کو اس پر قیاس کر لیتے ہیں اَب اس کے بعد دلیل کی تقریر یہ ہے کہ مشائخ فرماتے ہیں کہ جس سبب سے اداء واجب ہوتی ہے اسی سبب سے اس کی قضاء واجب ہوتی ہے قضاء کے لئے سبب جدید کی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ مثلاً نماز کی اداء کے سبب میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "واقیموا الصلوٰۃ" اور روزہ کی اداء کے سبب میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "کتب علیکم الصیام" اِس میں دو امر مطلوب میں ایک تو نفسِ نماز و روزہ بغیر اپنی وصف کے کہ وہ فضلِ وقت ہے اور دوسرا امر ان کو اِن کے وقتِ مقرر میں اداء کرنا ہے۔ اب مکلف اگر نماز و روزہ کو ان کے وقت مقرر میں بجا لائے تو دونوں امور مطلوبہ پورے ہوگئے اور اگر اِن کو اِن کے وقت مقرر میں بجا نہیں لاتا تو چاہیے یہ کہ نماز و روزہ کو پہلے گذرے ہوئے وقت کی مثل میں بجالائے لیکن مکلّف پہلے گذرے ہوئے فضیلت والے وقت کی مثل لانے پر قادر نہیں ہے کیونکہ نہ اس کی مثل ہے اور نہ ضمان ہاں مکلّف نفسِ نماز و روزہ کی اپنے پاس سے از روئے قربت کے مثل لانے پر قادر ہے۔ تو مکلّف جس امر کی مثل لانے پر قادر ہے (یعنی نفسِ نماز و روزہ) وہ مکلّف کے ذمّہ باقی ہے اور جس امر کی مثل لانے پر قادر نہیں ہے (یعنی فضل وقت) وہ مکلّف کے عجز کی وجہ سے اِس کے ذمہ سے ساقط ہوگیا ہے۔ اور نفسِ نماز و روزہ کا مکلّف کے ذمہ باقی رہنا امر معقول ہے (کیونکہ مکلّف نفسِ نماز و روزہ کی اپنے پاس سے از روئے قربت کے مثل لانے پر قادر ہے) اور اسی طرح فضلِ وقت کا مکلّف کے ذمہ سے ساقط ہونا بھی امر معقول ہے (کیونکہ فضلِ وقت کی مثل اور ضمان کے نہ ہونے کی وجہ سے مکلّف اِس کی مثل لانے سے عاجز ہے) اور نفسِ نماز و روزہ کی بقاء کا اور فضلِ وقت کے سقوط کا قضاء منصوص علیہ میں امر معقول ہونا ایک تو اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ خروجِ وقت کی وجہ سے مکلّف کے ذمّہ سے واجب ساقط نہیں ہوا ہے اور دوسرے اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ یہ نص مکلّف کے، واجب کی مثل کے بجالانے سے بریُ الذمہ ہونے کو طلب کرتی ہے۔ اسی لئے تو اس کو قضاء کہتے ہیں۔ اگر یہ واجب اِس نص کے ساتھ ابتداءً واجب ہوتا تو بطورِ حقیقت اِس کا نام قضاء رکھنا صحیح نہ ہوتا۔ پس قضاء منصوص علیہ میں یہ امر ثابت ہوگیا کہ قضاء اسی سبب سے واجب ہوتی ہے جس سبب سے اداء واجب ہوتی ہے۔ اور یہ تو امر معقول ہے کما عرفت پس یہ حکم (یعنی واجب کا مکلّف کے ذمہ باقی رہنا) منذورات متعیّنہ یعنی نذر معیّن کی نماز و نذر معیّن کا روزہ و نذر معیّن کا اعتکاف (کہ جس میں قضاء کے لئے نص جدید وارد نہیں ہوئی ہے) کی طرف متعدّی ہوگا تو ہم کہتے ہیں کہ جس طرح قضاء منصوص علیہ میں نفسِ واجب کا مکلّف کے ذمہ باقی رہنا نص اوّل کی وجہ سے ہے اسی طرح اُس قضاء میں کہ جس میں نص جدید

وارد نہیں ہوئی ہے (جیسے نذرِ معیّن کی نماز و نذرِ معیّن کا روزہ و نذرِ معیّن کا اعتکاف) نفسِ واجب کا مکلّف کے ذمہ باقی رہنا نصِ اوّل کی وجہ سے ہے۔ اور فریقِ ثانی کے نزدیک قضاء کے لئے نصِ جدید کا ہونا ضروری ہے وہ صریحًا ہو جیسے قضاءِ صلوٰۃ میں نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد "فاذا نسی احدکم صلوٰۃ او نام عنها فلیصلها اذا ذکرها" اور قضاءِ صوم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد "فمن کان منکم مریضًا وعلی سفر فعدۃ من ایّام اُخر" یا دلالۃً ہو اور وہ تفویت یا فوات ہے اور یہ اُس چیز میں ہوتا ہے جس میں قضاء کے لئے نصِ صریح وارد نہ ہوئی ہو جیسے نذرِ معیّن کی نماز اور روزہ و اعتکاف، تو نذرِ معیّن کی نماز وغیرہ کی قضاء کے لئے تفویت اور اسی طرح بعض کے نزدیک فوات بمنزلہ نصِ جدید کے ہے تو اس صورت میں باہمی اختلاف کا ثمرہ صرف حکم کی تخریج میں ظاہر ہوگا۔ فریقِ اوّل کے نزدیک تمام صورتوں میں خواہ قضاء کے لئے نصِ جدید ہو یا تفویت ہو یا فوات نصِ سابق سے قضاء واجب ہوتی ہے اور فریقِ ثانی کے نزدیک بعض میں نصِ جدید سے قضاء واجب ہوتی اور بعض میں تفویت سے اور بعض میں فوات سے۔

تنبیہ۔ اختلافِ مذکور "قضاء بمثلِ معقول" میں ہے اور "قضاء مثلِ غیر معقول" کا وجوب بالاتفاق نصِ جدید کے ساتھ ہوتا ہے۔

قولہ وفیما اذا نذر ان یعتکف الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اُس مشہور اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جو فریقِ اوّل پر وارد ہوتا ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ جب کسی شخص نے رمضان کے مہینہ میں اعتکاف کرنے کی نذر مانی پھر اُس نے روزے تو رکھے لیکن کسی عذرِ مانع (جیسے مرض وغیرہ) کی وجہ سے اعتکاف نہ کر سکا تو وہ اپنے اعتکاف کی قضاء دوسرے شہرِ رمضان میں نہیں کر سکتا بلکہ وہ اس اعتکاف کی قضاء صومِ مقصود یعنی نفلی روزے کے ضمن میں کریگا۔ تو اس سے یہ امر معلوم ہوگیا کہ جس سبب سے اداء واجب ہوتی ہے اُس سے قضاء واجب نہیں ہوتی ہے بلکہ قضاء کیلئے سببِ اٰخر ہوتا ہے اس لئے کہ اگر قضاء کا سبب وہی ہوتا جو اداء کا سبب ہے (اور وہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے "ولیوفوا نذورهم") تو ضروری تھا کہ رمضانِ ثانی میں اِس اعتکاف کی قضاء صحیح ہوتی جیسا کہ رمضانِ اوّل کے ضمن میں اس کی اداء صحیح ہوتی ہے۔ یا قضاء بالکل ہی ساقط ہو جائے کیونکہ اعتکاف کی شرط (کہ وہ گذشتہ رمضان کے صیام ہیں) پر قدرت نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ قضاء کا سبب، سببِ اٰخر ہے اور وہ تفویت ہے اور تفویت چونکہ مطلق عن الوقت ہے لہٰذا کامل یعنی صومِ مقصود کی طرف پھیرا جائے گا۔ الجواب: اعتکاف بغیر صیام کے متحقق نہیں ہوتا ہے تو جب کوئی شخص اعتکاف کی نذر مانتے پس اُس نے صیامِ مقصودہ کے ساتھ نذر مانی ہے لیکن موجودہ رمضان کا شرف، صیامِ مقصودہ کے لئے مانع ہوگیا ہے کیونکہ رمضان میں جو عبادت کی جائے وہ اُس عبادت سے افضل ہوتی

ہے جو غیرِ رمضان میں کی جائے پس ہم اس عارضی شرف کی وجہ سے صومِ اصلی مقصود سے (کہ وہ نفلی صوم ہے) صومِ رمضان کی طرف منتقل ہوگئے پھر جب شرفِ رمضان فوت ہوگیا تو اعتکاف، صومِ وقت (کہ وہ صومِ رمضان ہے) سے منفصل ہوگیا تو اعتکاف کی شرط، کمالِ اصلی (کہ وہ صومِ نفل ہے) کی طرف لوٹ آئی نہ اس لئے کہ قضاء سببِ اُخر سے واجب ہوتی ہے جیسا کہ آپ نے کہا ہے۔

سوال: دوسرے رمضان کا انتظار کیوں نہیں کیا جاتا حتی کہ اعتکاف کو اس میں اداء کیا جائے۔

الجواب۔ دوسرے رمضان تک زندگی موہوم ہے کیونکہ یہ طویل زمانہ ہے اس میں زندگی اور موت دونوں مساوی ہیں تو ایک موہوم زمانہ تک واجب کو موقوف نہیں رکھا جا سکتا۔

سوال: جب ناذر رمضانِ ثانی تک زندہ رہے اور اُس نے صیامِ مقصودہ کے ساتھ اعتکاف نہ کیا ہو تو ضروری ہے کہ وہ اِس رمضانِ ثانی میں اعتکاف کرے۔

الجواب: رمضانِ ثانی، رمضانِ اوّل کا خلیفہ نہیں ہے اور نہ یہ منذور کا محل ہے تو اِس میں یہ اعتکاف کیسے صحیح ہو سکتا ہے۔

فائدہ: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "لانہ لما انفصل الاعتکاف عن صوم الوقت الخ" اس میں اِس امر کی طرف اشارہ ہے کہ اگر اعتکاف، صومِ وقت سے منفصل نہ ہو بایں طور کہ صومِ وقت اور اعتکاف دونوں ہی فوت ہو جائیں تو ایسی صورت میں رمضان کے روزوں کی قضاء کے ضمن میں اعتکاف کرنا بلا شبہ درست ہو جائے گا کیونکہ اعتکاف کا صومِ رمضان کے ساتھ اتصال حکمًا باقی ہے۔ نص علیہ شمس الائمہ السرخسی رحمۃ اللہ تعالیٰ۔ المولوی ۱۲

ثُمَّ الْاَدَاءُ الْمَحْضُ مَا يُؤَدِّيْهِ الْاِنْسَانُ بِوَصْفِهٖ عَلٰى مَا شُرِعَ مِثْلُ اَدَاءِ الصَّلٰوةِ بِجَمَاعَةٍ وَاَمَّا فِعْلُ الْفَرْدِ فَاَدَاءٌ فِيْهِ قُصُوْرٌ اَلَا يُرٰى اَنَّ الْجَهْرَ سَاقِطٌ عَنِ الْمُنْفَرِدِ وَفِعْلُ اللَّاحِقِ بَعْدَ فَرَاغِ الْاِمَامِ اَدَاءٌ يُشْبِهُ الْقَضَاءَ بِاعْتِبَارِ اَنَّهٗ الْتَزَمَ الْاَدَاءَ مَعَ الْاِمَامِ حِيْنَ تَحَرَّمَ مَعَهٗ وَقَدْ فَاتَهٗ ذٰلِكَ حَقِيْقَةً وَلِهٰذَا لَا يَتَغَيَّرُ فَرْضُهٗ بِنِيَّةِ الْاِقَامَةِ فِيْ هٰذِهِ الْحَالَةِ كَمَا لَوْ صَارَ قَضَاءً مَحْضًا بِالْفَوَاتِ ثُمَّ وُجِدَ الْمُغَيِّرُ بِخِلَافِ الْمَسْبُوْقِ لِاَنَّهٗ مُؤَدٍّ فِيْ اِتْمَامِ صَلٰوتِهٖ۔

ترجمہ - پھر اداءِ کامل وہ انسان ایماندار کا مامور بہ کو اُس کی وصف کے ساتھ اداء کرنا ہے بایں طور کہ وہ انسان اُس کو اُسی طور پر اداء کرے کہ جس طور پر وہ مشروع ہوئی ہے جیسے نماز باجماعت پڑھنا اور منفرد کا نماز کو اس کے وقت میں اداء کرنا اداء قاصر ہے کیا دیکھا نہیں جاتا کہ منفرد سے جہر ساقط ہے اور لاحق کا امام کی فراغت کے بعد نماز پڑھنا یہ اداء شبیہ بالقضاء ہے اِس لحاظ سے کہ اس نے امام کے ساتھ تکبیر تحریمہ کہہ کر اداء کا التزام کیا ہے۔ حالانکہ اس نے اس التزام کو حقیقۃً فوت کر دیا ہے اور اسی لئے تو اِس حالت میں نیّت اقامت سے اس کا فرض متغیر نہیں ہوگا جیسے فوات کی وجہ سے قضاءِ محض کی صورت میں مسافر کے اقامت کی نیّت کرنے سے اس کا فرض متغیّر نہیں ہوتا بخلاف مسبوق کے کیونکہ یہ اپنی نماز کو پورا کرنے میں مؤدّی ہے (یعنی یہ اپنی باقی ماندہ نماز میں قاضی نہیں ہے)

تقریر و تشریح قولہٗ **ثم الاداء المحض** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب وجوبِ قضاء کے سبب کے بیان سے فارغ ہوئے تو اَب اداء اور قضاء کے انواع کا بیان شروع فرماتے ہیں مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے بیان سے قبل چند امور بطورِ تمہید ذہن نشین رہیں اوّل: اداء کی چند قسمیں ہیں (۱) اداء محض (۲) اداء شبیہ بالقضاء اور اداء محض پھر دو قسم ہے (۱) اداء کامل (۲) اداء قاصر اور اداء محض سے مراد وہ اداء ہے جس میں قضاء سے کسی وجہ سے بھی مشابہت نہ ہو نہ اِس کے التزام کے اعتبار سے اور نہ وقت کے تغیّر کے اعتبار سے اور اداء شبیہ بالقضاء سے مراد وہ اداء ہے جس میں قضاء سے مشابہت ہو اس کے التزام کے اعتبار سے بایں طور کہ التزام اداء ایک جہت پر تھا اور اداء دوسری جہت پر ہوئی۔ اور اداء کامل سے مراد وہ شئی ہے جو اسی طور پر اداء کی جائے جس طور پر کہ وہ مشروع ہوئی ہے۔ اور اداء قاصر سے مراد وہ شئی ہے جو اس کے خلاف ہو۔ **ثانی** یہ کہ ”صلوٰۃ مسنونۃ بالجماعۃ“ یا تو ساری جماعت کے ساتھ اداء کی جائے گی تو یہ اداءِ کامل ہے کیونکہ اس نماز کو اِس کے حقوق یعنی واجبات اور سنن کے ساتھ اداء کیا گیا ہے یا ساری انفرادی طور پر اداء کی جائے گی تو یہ اداء قاصر ہے کیونکہ جماعت فوت ہو گئی ہے اور یا بعض نماز جماعت کے ساتھ اور بعض تنہا اداء کی جائے گی پس اگر اس کا پہلا حصہ جماعت کے بغیر اداء کیا گیا ہو تو یہ اداء قاصر ہے اور اگر دوسرا حصہ جماعت کے بغیر اداء کیا گیا ہو تو یہ ”اداء شبیہ بالقضاء“ ہے۔ **ثالث** یہ کہ جس شخص نے اوّل رکعت سے تشہد تک امام کے ساتھ پڑھی اِس کو مدرک کہتے ہیں اور جس نے امام کے ساتھ پہلی رکعت میں اقتداء کی مگر بعد اقتداء اس کی کل رکعتیں یا بعض فوت ہو گئیں خواہ عذر سے فوت ہوں جیسے غفلت یا بھیڑ کی وجہ سے رکوع و سجود کرنے نہ پایا یا نماز میں اسے حدث ہو گیا یا

مقیم نے مسافر کے پیچھے اقتداء کی یا نمازِ خوف میں پہلے گروہ کو جو رکعت امام کے ساتھ نہ ملی، خواہ بلا عذر فوت ہوں جیسے امام سے پہلے رکوع سجود کر لیا پھر اُس کا اعادہ بھی نہ کیا تو امام کی دوسری رکعت اِس کی پہلی رکعت ہوگی اور تیسری، دوسری اور چوتھی تیسری اور آخر میں ایک رکعت پڑھنی ہوگی تو اِس شخص کو لاحق کہتے ہیں۔ اور جو شخص امام کی بعض رکعتیں پڑھنے کے بعد شامل ہوا اور آخر تک شامل رہا اُس کو مسبوق کہتے ہیں۔ اور جس شخص کو شروع کی رکعتیں نہ ملیں پھر شامل ہونے کے بعد لاحق ہو گیا اس کو لاحق مسبوق کہتے ہیں (بہارِ شریعت) رابع یہ کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی عبارت کو ایک نظر دیکھ لیں ”الاداء المحض“ سے مراد ”الاداء الکامل“ ہے اور ما یؤدیہ الانسان بوصفہ“ میں کلمہ مَا مصدریہ ہے موصولہ نہیں ہے اور یہ اپنے مدخول کو مصدر کی تاویل میں کر دیتا ہے تو اس کا مدخول مصدر کی تاویل میں ہو کر مفعول کی ضمیر کی طرف مضاف ہے اور ”الانسان“ اِس کا فاعل ہے اور ”بوصفہ“ بمعنی ”مع وصفہ“ کے ہے اور ”علی ما شرع“ یہ ما سبق یعنی ”ما یؤدیہ الانسان بوصفہ“ کا بیان ہے اور ”علی ما شرع“ میں کلمہ مَا موصولہ ہے مصدریہ نہیں ہے اور بمعنی الوجہ ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہے ”ثم الاداء الکامل اداء المامور بہ الانسان مع وصفہ بان یؤدی علی الوجہ الذی شرع علیہ“ اَب اِس بصیرت افروز تمہید کے بعد متن کی تشریح یہ ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول ”ثم الاداء المحض الخ سے اداءِ کامل کی تعریف فرماتے ہیں کہ اداء کامل وہ انسان کا مامور بہ کو اس کی وصف کے ساتھ اداء کرنا ہے (وہ وصف، صفاتِ واجبہ سے ہو یا صفاتِ واجبہ کے معنی میں ہو جیسے جماعتِ نماز) بایں طور کہ انسان اُس کو اُسی طور پر اداء کرے کہ جس طور پر وہ مشروع ہے جیسے نماز باجماعت پڑھنا کیونکہ یہ اسی طریقہ پر اداء ہے جس طریقہ پر یہ مشروع ہوئی ہے اس لئے کہ نماز باجماعت مشروع ہوئی ہے کیونکہ حضرت جبرائیل علیہ السلام نے حضور صلی اللہ علیہ وسلّم کو نماز کا طریقہ جماعت کے ساتھ ہی دو دنوں میں بتایا جیسا کہ الصحاح میں مروی ہے۔

سوال: جماعت سنت مؤکدہ ہے اِس کا ترک موجبِ نقصان نہیں ہے پس نماز باجماعت اکمل ہوئی اور منفرد کی کامل نہ کہ قاصر۔ الجواب: ”بوصفہ“ میں وصف سے مراد عام ہے وصف واجبہ ہو یا وصف واجبہ کے معنی میں ہو جیسے جماعت ہے کیونکہ یہ سنت مؤکدہ ہے جو واجب کے معنی میں ہے اور اس کا ترک موجبِ نقصان ہے، لہٰذا نماز باجماعت کامل ہوئی اور منفرد کی قاصر

قولہٗ و **امّا فعل الفرد** الخ اور منفرد کا نماز کو اِس کے وقت میں اداء کرنا یہ اداء قاصر ہے کیونکہ یہ مشروع طریقہ کے خلاف ہے، نماز کا مشروع طریقہ تو اس کو باجماعت اداء کرنا ہے ”الا یری ان الجهر ساقط عن المنفرد“ اس امر پر دلیل ہے کہ منفرد کا نماز کو اِس کے وقت میں پڑھنا اداء قاصر ہے کیونکہ جہری نماز میں جہر صفت کمالیہ ہے حتیٰ کہ اس کے ترک کی

وجہ سے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے تو منفرد سے جہر کا سقوط، قصور کی دلیل ہوا۔

سوال: ہمیں یہ امر تسلیم نہیں ہے کہ منفرد سے جہر ساقط ہو جاتا ہے بلکہ اس کے لئے تو جہر اولیٰ قرار دیا جاتا ہے پس اگر منفرد سے جہر ساقط ہوتا تو اس کے لئے جہر اولیٰ کیسے قرار پاتا۔ الجواب: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی مراد یہ ہے کہ جہری نماز میں تنہا نماز پڑھنے والے سے جہر بالقرأۃ کا وجوب ساقط ہو جاتا ہے۔

قولہ **وفعل اللاحق** الخ یہ اداء شبیہ بالقضاء کی مثال ہے یعنی امام کی فراغت کے بعد لاحق مقتدی کا نماز پڑھنا، یہ اداء ہے (بقاء وقت کے لحاظ سے) شبیہ بالقضاء ہے اس لحاظ سے کہ اس نے امام کے ساتھ تکبیر تحریمہ کہہ کر اس کے ساتھ اداء کا التزام کیا ہے حالانکہ اس نے اس التزام کو حقیقۃً فوت کر دیا ہے پس جب اپنے التزام کے مطابق نماز اداء نہ کر سکا تو یہ "اداء شبیہ بالقضاء ہوئی۔ سوال: جب لاحق کے فعل میں دو جہتیں ہیں ایک جہتِ اداء اور دوسری جہتِ قضاء، تو چاہیے کہ جہتِ قضا کو "بقاعدہ معروفہ" ترجیح دیتے ہوئے اس کا نام "قضاء شبیہ بالاداء" رکھا جاتا۔ الجواب: جہتِ اداء اصل یعنی وقت کی طرف راجع ہے اور جہتِ قضاء وصف یعنی التزام کی طرف راجع ہے پس جہتِ اداء جہتِ قضاء سے راجح ہوئی لہٰذا اس کا نام اداء شبیہ بالقضاء رکھا گیا ہے۔

قولہ **وھذا لا یتغیر** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس قسم کے "اداء شبیہ بالقضاء" ہونے کا ثمرہ بیان کر رہے ہیں اس کی تشریح یہ ہے کہ لاحق اگر مسافر ہو اس نے دوسرے مسافر کی اقتداء کی ہو پھر اس مقتدی کو دوران نماز میں حدث لاحق ہوا اس کے بعد وضو کرنے کے لئے اپنے شہر گیا یا اس نے اسی اقامت کی جگہ میں اقامت کی نیت کر لی پھر نماز کے لئے اس وقت آیا جب اس کا امام نماز سے فارغ ہو چکا تھا اس دوران اس نے کوئی کلام نہیں کیا اور اتمامِ نماز میں شروع ہو گیا تو اس صورت میں یہ لاحق مسافر چار رکعتیں پوری نہ کرے بلکہ دو رکعت نماز پڑھے جیسے فوات کی وجہ سے قضاء محض کی صورت میں مسافر کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا اسی طرح اس صورت میں بھی اس کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر لاحق مسافر نے کسی مقیم امام کی اقتداء کی ہو یا وہ نماز میں اس وقت وضو کر کے آیا کہ امام نے نماز سے فراغت نہیں پائی تھی یا اس نے اس دوران کلام کر لیا پھر نئے سرے سے نماز پڑھنی شروع کی یا یہی صورت لاحق کے بغیر مسبوق مقتدی میں ہو تو ان سب کا فرض اقامت کی نیت سے چار رکعت ہو جائے گا۔

قولہ **بخلاف المسبوق** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے حکم مسبوق کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جس کی تشریح

یہ ہے کہ ایک مسافر نے نماز کے وقت میں اُس مسافر امام کی اقتداء کی جس نے ایک رکعت پڑھ لی تھی تو جب امام نے اپنی نماز پوری کر لی تو مقتدی نے اقامت کی نیت کر لی پس یہ مقتدی چار رکعتیں پڑھے گا کیونکہ یہ اپنی نماز کو پورا کرنے تک مؤدّی ہے یعنی یہ اپنی باقی ماندہ نماز میں قاضی نہیں ہے بلکہ وہ اپنی باقی ماندہ نماز میں من کل الوجوہ مؤدّی ہے۔ کیونکہ وقت باقی ہے اور اس نے امام کے ساتھ باقی ماندہ نماز کی اداء کا التزام بھی نہیں کیا تھا پس جب یہ مقتدی باقی مقدارِ نماز میں مؤدّی قرار پا گیا تو اس کی نیتِ اقامت مؤثر ہو گی بایں طور کہ نیتِ اقامت سے اس کا فرض متغیر ہو کر چار رکعتیں ہو جائے گا۔ اب لاحق مسافر اور مسبوق مسافر کے درمیان فرق واضح ہو گیا۔ سوال: شرع شریف نے مسبوق کے فعل پر قضاء کا اطلاق کیا ہے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلّم کا ارشاد ہے "و ما ادرکتم فصلّوا و ما فاتکم فاقضوا"، تو چاہیے کہ جیسے لاحق میں مغیّر مؤثر نہیں ہوتا اسی طرح مسبوق کے حق میں بھی باعتبار قضاء کے مغیّر مؤثر نہ ہو۔ الجواب: فعلِ مسبوق پر قضاء کا اطلاق حقیقت کے طریق پر نہیں ہے بلکہ بطریق مجاز ہے کیونکہ فعلِ مسبوق میں اسقاطِ واجب والا معنی پایا جاتا ہے یا ہم یہ کہتے ہیں کہ مسبوق کو قاضی، امام کی حالت کے اعتبار سے کہا گیا ہے اسی کی طرف "ما فاتکم فاقضوہ" میں اشارہ ہے اور ہم نے جو اس کو مؤدّی قرار دیا ہے تو وہ اس کے اپنے حال کے اعتبار سے ہے اور وہ اس کا فعل اداء ہے اور ہمارے اس قول کی مؤیّد وہ روایت ہے جو کہ بخاری شریف میں بایں الفاظ مذکور ہے۔ "و ما فاتکم فاتمّوا"

خادم الطلباء والعلماء ابو عثمان محمد اشرف غفرلہٗ

(صدر) مدرس دار العلوم جامعہ فاروقیہ رضویہ

گوجر پورہ، بیج پیر گھوڑے شاہ روڈ باغبانپورہ لاہور

وَالْقَضَاءُ نَوْعَانِ قَضَاءٌ بِمِثْلٍ مَعْقُوْلٍ كَمَا ذَكَرْنَا وَبِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ كَالْفِدْيَةِ فِي بَابِ الصَّوْمِ فِي حَقِّ الشَّيْخِ الْفَانِي وَإِحْجَاجِ الْغَيْرِ بِمَالِهِ ثَبَتَا بِالنَّصِّ وَلَا نَعْقِلُ الْمُمَاثَلَةَ بَيْنَ الصَّوْمِ وَالْفِدْيَةِ وَلَا بَيْنَ الْحَجِّ وَالنَّفَقَةِ

ترجمہ - اور قضاء دو قسم ہے ایک قسم قضاء بمثل معقول ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے اور دوسری قسم بمثل غیر معقول ہے جیسے باب صوم میں شیخ فانی کے لئے فدیہ اور اس کا اپنے مال سے غیر کو حج کرانا (کیونکہ) یہ دونوں نص سے ثابت ہیں اور ہم روزے و فدیہ میں اور حج و نفقہ میں مماثلت کا ادراک نہیں کرتے (للذا یہ دونوں مثل غیر معقول ہیں)

تقریر و تشریح قولہ **والقضاء نوعان** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب اداء کے اقسام کے بیان سے فارغ ہوئے تو انہوں نے قضاء کی تقسیم شروع کر دی چنانچہ انہوں نے فرمایا "والقضاء نوعان"، کہ قضاء دو قسم ہے (اور اولیٰ یہ تھا کہ یوں فرماتے "والقضاء انواع"، کہ قضاء کی چند اقسام ہیں ایک قضاء محض ہے (اور وہ دو قسم ہے ایک قضاء بمثل معقول اور دوسری قسم قضاء بمثل غیر معقول ہے) اور دوسری قسم قضاء جو اداء کے معنی میں ہو۔ اور قضاء محض سے مراد وہ قضاء ہے جس میں اداء کا معنی بالکل نہ ہو نہ حقیقۃً اور نہ حکماً" اور "وہ قضاء جو اداء کے معنی میں ہو"، اس سے مراد وہ ہے جو اس کے خلاف ہو یعنی اس میں اداء کے ساتھ کسی وجہ سے مماثلت ہو اور قضاء بمثل معقول سے مراد یہ ہے کہ اس کی مماثلت شرع شریف کے بغیر بھی عقل سے معلوم ہوتی ہو۔ اور قضاء بمثل غیر معقول سے مراد یہ ہے کہ اس کی مماثلت شرع شریف کے بغیر معلوم نہ ہو اور عقل اس کی کیفیت معلوم کرنے سے قاصر ہو۔ نہ یہ کہ عقل اس کی مناقض ہو اور قضاء بمثل غیر معقول کے لئے بالاتفاق سبب جدید کی ضرورت ہوتی ہے اور اختلاف صرف قضاء بمثل معقول میں ہے۔ یہاں مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے قضاء محض کا بیان کیا ہے۔ تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "القضاء نوعان"، سے مراد قضاء محض ہے اور وہ دو قسم ہے (۱) قضاء بمثل معقول جیسے نماز کی قضاء نماز سے اور روزہ کی قضاء روزہ سے اور یہ امر معقول ہے بایں طور کہ جو شئی مکلّف کے ذمّہ واجب ہوتی ہے وہ اداء کرنے سے ذمّہ سے ساقط ہو گی یا صاحب حق کے ساقط کر دینے سے ساقط ہو گی اور جب تک ان دو طریقوں میں سے کوئی ایک طریقہ موجود نہ ہو وہ مکلّف کے ذمّہ واجب رہے گی۔ اور قضاء بمثل غیر معقول جیسے باب صوم میں شیخ فانی کے لئے فدیہ (اور شیخ فانی وہ بوڑھا شخص ہوتا ہے جو بظاہر تندرست ہے لیکن ضعف

کی وجہ سے اتنا کمزور ہو گیا ہے کہ وہ روزہ رکھنے سے عاجز ہے کہ بھوک و پیاس برداشت نہیں کر سکتا۔ اور وہ مریض جس کی مرض دائمی ہے کہ حکیم حاذق کے تجربہ کے مطابق بظاہر تندرست ہونے کی اُمید نہیں ہے۔ یہ بیماری مرتے دم تک اس کے ساتھ رہے گی۔ یہ مریض بھی شیخ فانی کے حکم میں ہے یہ روزہ نہ رکھے اور ہر دن کے لئے فدیہ ادا کرے مثلاً نصف صاع گندم یا صاع کامل کھجور کا دے۔ اور اگر اس پر حج فرض ہے اور عجز دائمی کی وجہ سے اس کے اداء کی طاقت نہیں رکھتا ہے تو اس کے لئے جائز ہے کہ یہ اپنے غیر کو مال دے کر امر کرے کہ وہ اس کی طرف سے حج بجا لائے۔ اسی طرح اُس مریض کا اپنی طرف سے غیر کو خرچہ دے کر اپنی طرف سے حج کرانا جائز ہے جو مرض کی وجہ سے حج کرنے کی استطاعت نہیں رکھتا ہے اور یہ مرض اس کی موت تک رہا ہو۔ اور اگر تندرست ہو گیا تو اس پر خود حج کرنا فرض ہے جو حج اس کی طرف سے اداء ہو چکا ہے وہ نفلی ہو گا اور حکم مذکور حج فرض میں ہے کیونکہ نفلی حج عجز کے ساتھ مشروط نہیں ہے۔

قولہ **ثبتا بالنّص** - یہ جملہ مستانفہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب باب صوم میں فدیہ اور باب حج میں نفقہ مثل غیر معقول ہے تو اس کو ترک کیوں نہیں کیا جاتا تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جواب دیتے ہیں کہ فدیہ[1] اور نفقہ[2] دے کر غیر سے اپنی طرف سے حج کروانا دونوں نص سے ثابت ہیں اور مثل غیر معقول اگر نص سے ثابت ہو تو اُس کو ترک نہیں کیا جاتا۔ (تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اشارہ کر دیا کہ اگر مثل غیر معقول نص سے ثابت نہ ہو تو اُس کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ واللہ اعلم)

اور صاحبزادہ نور دیری رحمۃ اللہ تعالیٰ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے اس قول "ثبتا بالنص"، کی غرض بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ جملہ مستانفہ مقامِ تعلیل میں واقع ہوا ہے اور اس کی غرض، مثال کی مثل لہ کے ساتھ تطبیق ہے تو تقدیر عبارت اس طرح ہے "وانما تکون الفدیۃ واحجاج الغیر بمالہ قضاء بمثل غیر معقول لانہما ثبتا بالنص الخ"، یعنی باب صوم میں شیخ فانی کے لئے فدیہ[1] اور اس کا اپنے مال سے اپنی طرف سے غیر کو حج[2] کرانا یہ قضاء بمثل غیر معقول ہیں کیونکہ یہ دونوں نص سے ثابت ہیں اور ہم روزے و فدیہ میں اور حج و نفقہ میں مماثلت کا ادراک نہیں کر سکتے ہیں۔

فدیہ کے لئے دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے "وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ" ترجمہ اور جنہیں روزہ رکھنے کی طاقت نہ ہو وہ بدلہ دیں ایک مسکین کا کھانا" اور حضرت علامہ مولانا رأس المفسرین حضرت سید محمد نعیم الدین مراد آبادی رحمۃ اللہ تعالیٰ اس کے تحت فرماتے ہیں۔ جس بوڑھے مرد یا عورت کو پیرانہ سالی کے ضعف سے روزہ رکھنے کی قدرت نہ رہے اور آئندہ قوت حاصل ہونے کی اُمید بھی نہ ہو اس کو شیخ فانی کہتے ہیں اس کے لئے جائز ہے کہ افطار کرے اور ہر روزہ کے بدلے نصف صاع یعنی ایک

سو بچھتر روپیہ اور ایک اٹھنی بھر گیہوں یا گیہوں کا آٹا یا اس سے دُونے جَو یا اس کی قیمت بطور فدیہ دے۔ اگر فدیہ دینے کے بعد روزہ رکھنے کی طاقت آگئی تو روزہ واجب ہوگا۔ اگر شیخ فانی نادار ہو اور فدیہ دینے کی قدرت نہ رکھے تو اللہ تعالیٰ سے استغفار کرے اور اپنے عفو تقصیر کی دعاء کرتا رہے۔ انتہی۔ اس صورت میں آیت میں کلمہ "لا" نافیہ مقدر ہے اور "ویطیقونہ" کو "لا یطیقونہ" تسلیم کر لیا جائے گا اور معنی یہ ہوگا کہ جنہیں روزہ رکھنے کی قدرت نہ ہو۔ اور قرآن مجید میں اس کی مثالیں بکثرت موجود ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ اَنْ تَضِلُّوْا" ای لان لا تضلوا۔ یعنی بیان کرتا ہے اللہ تعالیٰ تمہارے لئے تاکہ نہ بھٹکو۔ اور شمس الائمہ کی رائے یہ ہے کہ اطاقت میں ہمزہ سلبِ ماخذ کے لئے ہے جس سے "ویطیقون" مشتق ہے اس صورت پر آیت کے معنی یہ ہوئے کہ جن لوگوں کی طاقت کو روزہ سلب کرتا ہے تو اُن کو روزے کے بدلے میں فدیہ دینا لازم ہے۔ اور جب یہ آیت اپنے ظاہر پر محمول ہوگی تو منسوخ ہوگی کیونکہ کہا گیا ہے کہ ابتدائے اسلام میں مطیق یعنی صاحبِ استطاعت کو اختیار تھا کہ وہ روزہ رکھے یا فدیہ دے دے پھر یہ حکم بتدریج منسوخ ہوگیا۔ اگر اس کی توضیح مطلوب ہو تو "التفسیرات الاحمدیہ" دیکھیں۔ تو اس وقت فدیہ کا وجوب اجماع سے ثابت ہوگا۔ اور "الحجاج الغیر بمالہ" کے لئے نص وہ حدیث شریف ہے جو "حدیث الخثعمیہ" کے ساتھ معروف ہے۔

خثعمیہ (منسوب بسوئے خثعم و آں اسم قبیلہ است) وہ اسماء بنت عمیس صحابیہ ہیں رضی اللہ عنہا نہایت عقیلہ صالحہ تھیں جو زوجہ جعفر بن ابی طالب تھیں اور انہوں نے دو دفعہ ہجرت کی ایک دفعہ حبشہ کی طرف اور دوسری دفعہ مدینہ منورہ شریف کی طرف۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ ایک عورت نے جو خثعم میں سے تھی کہا یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کہ تحقیق اللہ تعالیٰ کا فرض جو حج کے امر میں اُس کے بندوں پر ہے اُس نے پایا میرے باپ کو بوڑھا بڑا وہ سواری پر نہیں ٹھہر سکتا کیا حج کروں۔ اس کی طرف سے فرمایا کہ ہاں حج کر اور یہ سوال و جواب حجۃ الوداع میں تھا۔ اس حدیث شریف کو بخاری اور مسلم رحمہما اللہ تعالیٰ نے نقل کیا ہے۔ حضرت اسماء رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ میرے باپ پر بڑھاپے میں حج فرض ہوا ہے اس سبب سے کہ وہ بڑھاپے میں مسلمان ہوا ہے اور اُس کے پاس مال ہے اور وہ سواری پر بیٹھ نہیں سکتا کیا میں اُس کی طرف سے نیابۃً حج کر لوں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہاں۔

اور اس باب میں دوسری حدیث شریف یہ ہے: حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے آپ نے فرمایا کہ ایک شخص نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوا اور عرض کیا کہ تحقیق میری بہن نے نذر مانی تھی کہ وہ حج کرے گی اور وہ مر

گئی ہے پس آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا اگر اُس پر دَین ہوتا تو کیا تُو اُس کو ادا کرتا عرض کیا ہاں تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا پس اللہ تعالیٰ کا دَین ادا کر پس وہ لائق تر ہے ادا کرنے کے ساتھ۔ اس حدیث شریف کو بخاری و مسلم رحمہما اللہ تعالیٰ نے نقل کیا ہے۔

واعلم۔ اکثر روایات میں "اَحُج" بفتح الہمزہ وبضم الحاء ہے جس کا معنی "احرم عنہ وادی افعال الحج عنہ" ہے کہ میں اس کی طرف سے احرام باندھوں اور میں اس کی طرف سے افعال حج ادا کروں" تو اِس صورت پر اس حدیث شریف میں اِس امر پر دلالت نہیں ہے "کہ الانفاق، حج کے قائم مقام ہے" تو اِس حدیث شریف کے ساتھ تمسّک صحیح نہیں ہوگا مگر اِس تاویل سے کہ اُس کے قول "ان احج" کا معنی "ان امر احدًا بان تحج عنہ" ہو کہ میں کسی شخص کو امر کروں کہ وہ اُس کی طرف سے حج کرے۔ اور بعض روایات میں "اُحِج" بضم الہمزہ وکسر الحاء ہے کہ میں کسی شخص کو امر کروں کہ وہ اُس کی طرف سے حج کرے تو اِس صورت پر بغیر تاویل کے تمسّک صحیح ہے۔

قولہ ولا نعقل المماثلۃ الخ یعنی ہم روزے اور فدیہ میں کسی طرح مماثلت نہیں پاتے کیونکہ یہ دونوں نہ تو صورۃً مماثل ہیں اور نہ ان میں کوئی معنوی مماثلت پائی جاتی ہے۔ صورۃً مماثلت نہ ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ روزہ عرض ہے اور فدیہ عین[1] ہے اور معنوی مماثلت کا نہ ہونا اس طرح ہے کہ روزہ میں نفس کو بھوکا رکھا جاتا ہے اور فدیہ میں بھوکے کو سیر کیا جاتا ہے۔ اور حج و نفقہ میں بھی کسی قسم کی مماثلت نہیں ہے صورۃً نہ معنیً، مماثلت صوری کا نہ ہونا ظاہر ہے اور معنوی مماثلت کا نہ ہونا اس طرح ہے کہ نفقہ عین ہے اور افعالِ حج، اعراض ہیں۔ حاصل کلام یہ ہے کہ روزہ کی قضاء فدیہ کے ساتھ اور حج کی قضاء نفقہ کے ساتھ قضاء بمثل غیر معقول ہے کیونکہ روزہ اور فدیہ میں کوئی مماثلت نہیں ہے اور اسی طرح حج اور نفقہ میں کوئی مماثلت نہیں ہے۔ روزہ کے باب میں فدیہ اور باب حج میں نفقہ فقط نص سے ثابت ہے لہٰذا یہ قضاء بمثل غیر معقول ہے۔

لٰكِنَّهٗ يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ مَعْلُوْلًا بِعِلَّةِ الْعَجْزِ وَالصَّلٰوةُ نَظِيْرُ الصَّوْمِ بَلْ هِيَ اَهَمُّ مِنْهُ فَاَمَرْنَاهُ بِالْفِدْيَةِ عَنِ الصَّلٰوةِ اِحْتِيَاطًا وَرَجَوْنَا الْقَبُوْلَ مِنَ اللّٰهِ

---

[1] شرح اصول الشاشی

فَضْلاً فَقَالَ مُحَمَّدٌ فِی الزِّیَادَاتِ یُجْزِئُہٗ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ تَعَالیٰ کَمَا اِذَا تَطَوَّعَ بِہٖ الْوَارِثُ فِی الصَّوْمِ وَلَا نُوْجِبُ التَّصَدُّقَ بِالشَّاۃِ اَوْ بِالْقِیْمَۃِ بِاعْتِبَارِ

ترجمہ - لیکن نص موجب للفدیہ اِس امر کا احتمال رکھتی ہے کہ وہ علتِ عجز کے ساتھ معلول ہو۔ اور نماز، روزہ کی نظیر ہے بلکہ نماز، روزہ سے اہم ہے۔ پس ہم نے نماز کے بارے فدیہ کا حکم احتیاط کے پیشِ نظر کیا ہے اور بفضلہ تعالیٰ ہم پرامید ہیں کہ یہ فدیہ مقبول ہوگا۔ پس حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ نے "زیادات" میں کہا ہے کہ انشا اللہ تعالیٰ یہ فدیہ فوت شدہ شخص کو کفایت کرے گا جس طرح وارث تطوع کے طور پر روزہ کی قضاء میں فدیہ دے

تقریر و تشریح قولہ لکنہ یحتمل ان یکون الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ بابِ صوم میں شیخ فانی کے لئے فدیہ، یہ غیر معقول ہے اور نص سے ثابت ہے اس لئے مناسب یہ ہے کہ فدیہ کو اسی حد تک موقوف رکھا جائے اور نماز کے فدیہ کو اس پر قیاس نہ کیا جائے حالانکہ تم کہتے ہو کہ جب کوئی شخص ایسی حالت میں فوت ہو جائے کہ اِس کے ذمہ نماز کی ادائیگی رہ گئی ہو اور وہ فدیہ دینے کی وصیّت کر جائے تو مذہب مختار یہ وارث پر واجب ہے کہ وہ اس کی ہر نماز کے بدلے وہی فدیہ دے جو ہر روزہ کے بدلے دیا جاتا ہے۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ قضاءِ نماز میں فدیہ کا وجوب احتیاط کے پیشِ نظر ہے قیاس کی بناء پر نہیں ہے۔ اور یہ احتیاط اس لئے ہے کہ بابِ صوم میں وہ نص جو موجب للفدیہ ہے اِس امر کا احتمال رکھتی ہے کہ وہ صوم کے ساتھ خاص ہو اور اِس امر کا بھی احتمال رکھتی ہے کہ وہ ایک ایسی علّت عامہ کی معلول ہو جو نماز میں بھی پائی جاتی ہے۔ اور وہ علّتِ عامہ عجز ہے تو جس طرح عجز کے سبب ہم نے بابِ صوم میں فدیہ کا امر کیا ہے اِسی طرح عجز کے سبب ہم نے باب صلوٰۃ میں فدیہ کا امر کیا ہے کیونکہ نماز، روزہ کی نظیر ہے بلکہ نماز مرتبے اور بلندی میں روزہ سے بھی اہم ہے۔ کیونکہ نماز عبادت بنفسہا ہے اس لئے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی تعظیم بنفسہا ہے۔ بخلاف روزہ کے کیونکہ یہ قہر النفس کے واسطہ سے عبادت ہے۔ للذا ہم نے نماز میں بھی فدیہ دینے کا حکم کیا ہے۔ پس اگر فدیہ اللہ تبارک و تعالیٰ کی بارگاہ میں نماز کی طرف سے کافی ہو گیا تو بہتر ہے ورنہ بفضلہ تعالیٰ اُسے صدقہ کا ثواب تو مل ہی جائے گا۔ چونکہ فدیہ صلوٰۃ احتیاط کے پیشِ نظر ہے قیاس کی بناء پر نہیں ہے اسی لئے حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ نے زیادات میں فرمایا ہے کہ انشا اللہ

فدیہ فوت شدہ شخص کو کفایت کرے گا حالانکہ یہ امر معلوم ہے کہ مسائل قیاسیہ مشیئت پر ہرگز معلّق نہیں ہوتے جس طرح اس باب میں وارث جب تطوع کے طور پر روزے کی قضاء میں مورث کی وصیّت کے بغیر فدیہ دے تو ہمیں امید ہے کہ انشا اللہ تعالیٰ اِس کا فدیہ اس کی طرف سے قبول کیا جائے گا اسی طرح بابِ صلوٰۃ میں بھی ہمیں فدیہ کے قبول ہونے کی پوری اُمید ہے۔

قولہ ولا نوجب التصدق بالشاۃ الخ مصنّف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اور سوال کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ تضحیہ (یعنی ایامِ نحر میں خون بہانے) کا قربتہ ہونا نص سے معلوم ہوا ہے اور یہ غیر معقول المعنی ہے کیونکہ یہ حیوان کو ضائع کرنا ہے، اور اُس کو تکلیف پہنچانا ہے لہٰذا اس پر غیر کو قیاس کرنا جائز نہیں ہونا چاہیئے اور نہ بطریق تعدیہ کے اِس کے غیر کو اس کے قائم مقام کرنا چاہیے حالانکہ تم نے نفسِ بکری کے صدقہ کرنے کو تضحیہ کے قائم مقام قرار دیا ہے کیونکہ تم نے کہا ہے کہ جس شخص پر قربانی واجب نہیں تھی قربانی کی غرض سے نذر کے طور پر یا قربانی کی نیّت سے اُس نے ایک بکری خریدی اور ایام نحر گذر جانے کے بعد یہ بکری باقی ہے تو شخصِ مذکور پر واجب ہے کہ وہ عینِ شاۃ کو صدقہ کرے۔ اور اسی طرح آپ نے شاۃ کی قیمت کے صدقہ کرنے کو تضحیہ کے قائم مقام قرار دیا ہے کیونکہ تم نے کہا ہے کہ جس فقیر شخص نے بکری قربانی کی نیّت سے خریدی یا قربانی کی غرض سے نذر کے طور پر رکھی ہوئی تھی اور اسے خود ہی ہلاک کر دیا یا جس شخص پر قربانی واجب تھی اِس نے قربانی نہیں کی حتیٰ کہ ایام نحر گذر گئے تو شخص مذکور پر اس شاۃ کی قیمت کا صدقہ کرنا واجب ہے۔

قِیَامِہٖ مَقَامَ التَّضْحِیَۃِ بَلْ بِاعْتِبَارِ اِحْتِمَالِ قِیَامِ التَّضْحِیَۃِ فِیْ اَیَّامِہَا مَقَامَ التَّصَدُّقِ اَصْلاً اِذْ ہُوَ الْمَشْرُوْعُ فِیْ بَابِ الْمَالِ وَلِہٰذَا لَمْ یَعُدْ اِلَی الْمِثْلِ بِعَوْدِ الْوَقْتِ

ترجمہ - اور ہم نفسِ شاۃ یا اس کی قیمت کے صدقہ کرنے کو اِس اعتبار سے واجب قرار نہیں دیتے کہ یہ تصدق، تضحیہ کے قائم مقام ہے بلکہ ہم تصدق کو اِس اعتبار سے واجب قرار دیتے ہیں کہ یہ احتمال ہے کہ تضحیہ اپنے ایام میں تصدق کے قائم مقام ہو اس بناء پر کہ تصدق اصل ہو (اور تضحیہ، اس تصدق کا خلف اور قائم مقام ہو) کیونکہ وہ تصدق ہی باب المال میں

مشروع ہے اور اسی لئے تضحیہ کے وقت کے ٹوٹنے سے تصدق بالشاۃ یا تصدق بالقیمۃ کا وجوب اُس کی مثل کی طرف منتقل نہیں ہوگا (یعنی اُس اراقۃ کی طرف منتقل نہیں ہوگا جو اراقۃ فائتہ کی من کل وجہٍ مثل ہے۔

تقریر و تشریح - جواب کی تقریر یہ ہے کہ ہم نے نفسِ شاۃ یا اس کی قیمت کے صدقہ کرنے کو اِس اعتبار سے واجب قرار نہیں دیا کہ یہ تصدق، تضحیہ کے قائم مقام ہے حتیٰ کہ محذورِ مذکور لازم آئے۔ بلکہ نفس بکری یا اس کی قیمت صدقہ کرنے کا وجوب ایامِ نحر گذر جانے کے بعد احتیاط کے طور پر ہے قضاء کے طور پر نہیں ہے اور احتیاط کی بناء اس احتمال پر ہے کہ تضحیہ اپنے ایام میں فرع ہو اور نفسِ شاۃ یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا اصل ہو اور تضحیہ عارضۂ ضیافت کے سبب تصدق بالشاۃ یا تصدق بالقیمۃ کے قائم مقام ہو کیونکہ لوگ ان ایام میں اللہ تعالیٰ کے مہمان ہیں اور کریم کی عادت کریمہ ہے کہ مہمانوں کی مہمانی اور ضیافت، عمدہ، اور اطیب طعام سے ہو اور اللہ تبارک و تعالیٰ کے نزدیک وہ اُضحیہ (قربانی) کا گوشت ہے جو بابرکت، عمدہ، پاکیزہ ترین ہوتا ہے۔ اسی لئے ہم نے ایامِ نحر میں تضحیہ کے بارے قول کیا ہے۔ اور جب یہ ایام گذر جائیں گے تو ہم اصل کی طرف رجوع کریں گے اور کہیں گے کہ نفسِ شاۃ یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا ہی اصل ہے کیونکہ باب المال (یعنی مالی عبادت) میں تصدق بالمال ہی مشروع ہے۔ اور ہم نے جو یہ کہا ہے کہ احتیاط کی بناء اس احتمال پر ہے کہ تضحیہ، تصدق کے قائم مقام ہو، یہ اس لئے کہ تضحیہ اپنے ایام میں بذاتِ خود اصل ہونے کا احتمال رکھتا ہے اور خَلَفْ (قائم مقام) ہونے کا بھی احتمال رکھتا ہے اور اصل وہ تصدق ہو۔ پس جب تک ایامِ اُضحیہ موجود ہوں تو ہم احتمالِ اول کو ترجیح دیں گے اور کہیں گے کہ تضحیہ واجب ہے اور ہم منصوص "ضحوا فانہا سنۃ ابیکم ابراہیم" پر عمل پیرا ہوں گے۔ اور جب یہ ایامِ نحر گذر جائیں گے تو ہم احتمالِ ثانی کو ترجیح دیں گے اور کہیں گے کہ نفسِ شاۃ یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا واجب ہے۔ کیونکہ یہ اصل ہے اور تضحیہ اِس کا خَلَفْ ہے۔ اور اسی وجہ سے کہ تصدق بالشاۃ یا تصدق بالقیمۃ احتمالِ اصالۃ کی بناء پر ہے بطریقِ خلافۃ نہیں ہے تضحیہ کے وقت (یعنی آئندہ سال کے ایامِ نحر) کے آنے پر وجوب والاحکم اس کی مثل کی طرف عائد نہیں ہوگا یعنی یہ حکم اُس اِراقۃ کی طرف منتقل نہیں ہوگا جو من کل وجہٍ اراقۃ فائتہ کی مثل ہے۔ حتیٰ کہ جب تصدق بالشاۃ یا تصدق بالقیمۃ سے پہلے آئندہ سال کے ایامِ نحر آئیں گے تو ان ایام میں فوت شدہ اُضحیہ کی قضاء (باوجود اِس کے کہ اس کی من کل وجہٍ مثل پر قدرت حاصل ہے) بطریقِ نقل کے جائز نہیں ہے۔ اگر تصدق مذکور کا وجوب اِس بناء پر ہوتا کہ یہ تصدق تضحیہ کا خلیفہ اور قائم مقام ہے تو پھر ضروری طور پر یہ حکم اس اِراقۃ کی طرف منتقل ہو جاتا جو کہ اراقۃ فائتہ کی من کل وجہٍ

مثل ہے۔ جیسے وہ شخص کہ اُس پر فدیہ واجب ہو اور وہ روزہ پر قادر ہو جائے تو اِس سے فدیہ ساقط ہو جاتا ہے۔ اور وجوبِ فدیہ والاحکم روزہ کی طرف منتقل ہو جاتا ہے جو کہ فائت کی من کل وجہٍ مثل ہے اور جس مسئلہ میں ہماری گفتگو ہو رہی ہے جب اِس میں آئندہ سال کے ایامِ نحر میں وجوبِ تصدق والاحکم منتقل نہیں ہوتا ہے تو ہم نے یہ جان لیا کہ وجوبِ تصدق میں جہۃ اصالۃ کا اعتبار ہے جہۃ خلافۃ کا اعتبار نہیں ہے۔

وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْيُوْسُفُ فِيْمَنْ اَدْرَكَ الْاِمَامَ فِى الْعِيْدِ رَاكِعًا لَمْ يُكَبِّرْ لِاَنَّهٗ غَيْرُ قَادِرٍ عَلٰى مِثْلٍ مِنْ عِنْدِهٖ قُرْبَةً لٰكِنَّا نَقُوْلُ بِاَنَّ الرُّكُوْعَ يُشْبِهُ الْقِيَامَ فَبِاعْتِبَارِ هٰذِهِ الشُّبْهَةِ لَا يَتَحَقَّقُ الْفَوَاتُ فَيُؤْتٰى بِهَا فِى الرُّكُوْعِ اِحْتِيَاطًا

ترجمہ - اور اسی لئے حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اُس شخص کے حق میں فرمایا ہے جس نے نمازِ عید میں امام کو رکوع میں پایا (اور اُس نے تکبیرات نہیں کہی ہیں اور وہ رکوع میں امام کے ساتھ شامل ہو گیا ہے) کہ وہ شخص رکوع میں تکبیرات نہ کہے۔ کیونکہ وہ (رکوع میں) اپنے پاس سے از روئے قربت کے تکبیرات فائتہ کی مثل پر قادر نہیں ہے۔ لیکن ہم (حنفیہ) کہتے ہیں کہ رکوع یہ قیام کے مشابہ ہے پس اِس مشابہت کے اعتبار سے فواتِ تکبیرات متحقق نہیں ہوگا تو شخصِ مذکور احتیاط کے پیشِ نظر تکبیراتِ عید کو رکوع میں بجالائے۔

تقریر و تشریح - قولہ ولھذا قال ابو یوسف الخ ماقبل سے دو امر معلوم ہوئے ہیں ایک صراحۃً اور ایک التزاماً۔ صراحۃً تو یہ امر معلوم ہوا ہے کہ شئ غیر معقول پر کسی شئ کو قیاس نہیں کیا جاسکتا اور التزاماً یہ امر معلوم ہوا ہے کہ شئ غیر معقول کی قضاء نہیں ہوتی۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اِسی دوسرے امر پہ تائید پیش کر رہے ہیں۔ کہ حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اُس شخص کے حق میں فرمایا ہے جس نے نمازِ عید میں امام کو رکوع میں پایا اور اس کو علم ہے کہ اگر میں قیام کی حالت میں تکبیراتِ عید میں مشغول ہوا تو امام رکوع سے اپنا سر اٹھائے گا تو اِس شخص کو چاہیے کہ وہ امام کے ساتھ رکوع میں شامل ہو جائے اور تکبیرات فائتہ کو رکوع میں نہ کہے کیونکہ یہ تکبیرات اپنے محل یعنی قیام سے فوت ہو گئیں ہیں اور شخصِ مذکور رکوع

میں اپنے پاس سے ازروئے قربتہ کے ان کی مثل پر قادر نہیں ہے۔ کیونکہ تکبیرات فائتہ کا محل قیام ہے اور شخص مذکور رکوع میں اِس پر قادر نہیں ہے تو رکوع میں اِن کی قضاء صحیح نہیں ہوگی جس طرح قراۃ اور دعاء قنوت فوت ہو جانے کے بعد رکوع میں قضاء نہیں کی جاتیں ہیں۔ اور ہمارے (حنفیہ کے) نزدیک شخص مذکور رکوع میں بغیر ہاتھ اٹھائے یہ تکبیرات کہہ لے کیونکہ رکوع فرض ہے اور تکبیرات واجب ہیں لہٰذا حتی الامکان دونوں کے حال کی رعایت کی جائے گی اور تکبیرات میں حالت رکوع میں ہاتھوں کا اٹھانا سنّت ہے اور اسی طرح رکوع میں ہاتھوں کو گھٹنوں پر رکھنا بھی سنت ہے لہٰذا ان میں سے کسی ایک کو دوسرے کی وجہ سے چھوڑا نہیں جا سکتا۔ اور یہ قضاء شبیہ بالاداء کی نظیر ہے اس لئے کہ یہ ذات کے لحاظ سے قضاء ہے کیونکہ تکبیرات کا محل تو رکوع سے پہلے قیام ہے اور یہ قیام تو اس سے فوت ہو گیا ہے لیکن یہ شبیہ بالاداء ہے جیسا کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "لکنا نقول الخ" سے بیان کیا ہے کہ یہ قضاء شبیہ بالاداء ہے (اوّلاً تو) اس لئے کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے اس لئے کہ رکوع میں جسم کے نصف اسفل کا قیام علیٰ حالہ ہے (اور ثانیاً) اس لئے کہ وہ شخص جو حالتِ رکوع میں امام کے ساتھ شامل ہوتا ہے وہ حکماً رکعت کو اس کے تمام اجزاء (قیام و قرأت) کے ساتھ پالیتا ہے تو اس مشابہت کے اعتبار سے تکبیرات کا فوات متحقق نہیں ہوا ہے۔ پس احتیاط کے پیشِ نظر تکبیراتِ عید کو رکوع میں بغیر ہاتھ اٹھائے بجا لائے۔

قولہ وھذہ الاقسام الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب حقوق اللہ تعالیٰ میں اداء و قضاء کے اقسام کے بیان سے فارغ ہوئے اب حقوق العباد میں اداء و قضاء کے اقسام کا بیان فرماتے ہیں۔ کہ جس طرح اداء و قضاء کے یہ اقسام سبعہ مذکورہ حقوق اللہ تعالیٰ میں متحقق ہوتے ہیں اسی طرح یہ اقسام حقوق العباد میں بھی متحقق ہوتے ہیں۔ پس بعینہٖ عبد مغصوب کو مالک کی طرف اسی وصف کے ساتھ سونپ دینا جس وصف کے ساتھ اسے غصب کیا تھا بغیر اس امر کے کہ عبد مغصوب جنایۃ یا دَین کے ساتھ مشغول ہو۔ یہ اداء کامل ہے کیونکہ غاصب نے عبد مغصوب کو اسی وصف کے ساتھ اداء کیا ہے جس وصف کے ساتھ غصب کیا تھا۔ پس یہ اسی طرح ہے جس طرح حقوق اللہ تعالیٰ میں نماز کو جماعت کے ساتھ اداء کرنا ہے۔

وَهٰذِهِ الْاَقْسَامُ كُلُّهَا تَتَحَقَّقُ فِيْ حُقُوْقِ الْعِبَادِ فَتَسْلِيْمُ عَيْنِ الْعَبْدِ الْمَغْصُوْبِ اَدَاءٌ كَامِلٌ وَرَدُّهٗ مَشْغُوْلًا بِالدَّيْنِ اَوْ بِالْجِنَايَةِ بِسَبَبٍ كَانَ فِيْ يَدِ الْغَاصِبِ اَدَاءٌ قَاصِرٌ وَاِذَا اَمْهَرَ عَبْدَ الْغَيْرِ ثُمَّ اشْتَرَاهُ كَانَ تَسْلِيْمُهٗ اَدَاءً حَتّٰى تُجْبَرَ عَلَى الْقَبُوْلِ وَشَبِيْهًا بِالْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مَمْلُوْكُهٗ قَبْلَ التَّسْلِيْمِ حَتّٰى يَنْفُذَ اِعْتَاقُهٗ فِيْهِ دُوْنَ اِعْتَاقِهَا۔

ترجمہ اور یہ تمام قسمیں (سبعہ مذکورہ) حقوق العباد میں (بھی) متحقق ہوتی ہیں پس بعینہٖ عبد مغصوب کو (مالک کے) سپرد کر دینا اداء کامل ہے اور عبدِ مغصوب کو ایسی حالت میں واپس کرنا کہ وہ دین یا جنایت کے ساتھ مشغول ہو اُس سبب کے ساتھ جو غاصب کے ہاتھ میں (یعنی قبضہ میں) آنے کے بعد پیدا ہوا ہے یہ اداء قاصر ہے۔ اور جب کسی شخص نے (اپنے نکاح میں) غیر کے غلام کو (اپنی ہونے والی بیوی کا) مہر قرار دیا پھر اس غلام کو خرید کر اپنی بیوی کے سپرد کر دیا تو اس شخص کا یہ فعل اداء ہے (اس اعتبار سے کہ اس نے بعینہٖ اُس غلام کو سپرد کیا ہے جس پر عقد واقع ہوا تھا) حتیٰ کہ عورت کو قبول پر مجبور کیا جائے گا اور "شبیہ بالقضاء" اس حیثیت سے ہے کہ تسلیم سے پہلے (اور غیر سے خریدنے کے بعد) وہ غلام اس شخص کا مملوک ہے حتیٰ کہ اُس غلام میں شخص مذکور کا (صورت مذکورہ میں) اعتاق نافذ ہوگا اور اس کی بیوی کا اعتاق نافذ نہیں ہوگا۔

تقریر و تشریح **قولہ وردہ مشغولاً الخ** اور عبد مغصوب کو ایسی حالت میں واپس کرنا کہ وہ دَین یا جنایۃ کے ساتھ مشغول ہو بایں طور کہ غاصب نے جب غلام غصب کیا تھا تو اِس غلام پر کوئی قرض تھا نہ کوئی دیت تھی پھر یہ غلام غاصب کے پاس کسی انسان کا مقروض ہو گیا یا اس نے کسی جنایت کا ارتکاب کر لیا کہ اِس کا تعلق اِس کی گردن کے ساتھ ہے یا اس کی طرف کے ساتھ تو اس غلام کو واپس کرنا اداء قاصر ہے اِس کا اداء ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ بعینہٖ وہی غلام واپس کیا جا رہا ہے جس پر غصب واقع ہوا تھا اور اِس کا قاصر ہونا اس لئے ہے کہ اِس غلام کی وصف میں قصور ہے کیونکہ غلام کو اسی وصف پر واپس نہیں کیا جا رہا جس وصف پر غصب واقع ہوا تھا اور یہ منفرد کے نماز اداء کرنے کی طرح ہو گیا کہ یہ حقوق اللہ تعالیٰ

میں ادار قاصر ہے۔ پس اگر غلام مذکور، مالک کے ہاتھ میں ولی جنایت کی طرف دفع کرنے سے پہلے یا دَین میں فروخت سے پہلے ہلاک ہوگیا تو غاصب بری ہوگیا کیونکہ یہ تسلیم ادا، ہے۔ اور اگر مالک نے عبد مغصوب کو ولی جنایت کے حوالہ کردیا یا اس جنایت میں قتل کردیا گیا یا دَین میں فروخت کردیا گیا تو اِس صورت میں مالک، غاصب سے عبد کی قیمت وصول کرے گا کیونکہ ادار میں قصور ہے گویا کہ ادا دپائی ہی نہیں گئی ہے۔

قولہٗ **و اذا امھر** الخ اور غیر کے غلام کو مہر قرار دینا اور اسے خرید کرنے کے بعد حوالہ کردینا" یہ ادار شبیہ بالقضار کی نظیر ہے۔ اِس کا حاصل یہ ہے۔ کہ جب ایک شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا اور اس نے ایک معیّن غلام کو جو کسی اور شخص کا مملوک تھا اس عورت کا مہر قرار دیا پھر اس غلام کو خرید کر اپنی بیوی کے سپرد کردیا تو اِس کا یہ فعل ادار ہے۔ اِس حیثیت سے کہ اِس نے بعینہٖ اُس غلام کو سپرد کیا جس پر عقدِ نکاح واقع ہوا تھا تو اِس عورت کو اِس عبد ممہور کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور یہ امر اِس فعل کے ادار ہونے کی علامت ہے۔ اور یہ "شبیہ بالقضار اس لئے ہے کہ غلام جب اپنے آقا کی مِلک میں تھا تو اِس وقت وہ ایک اور شخص تھا پھر جب اِس کو زوج نے خرید لیا تو وہ عبد اور شخص ہوگیا اور جب اِس زوج نے اپنی زوجہ کے سپرد کردیا تو وہ غلام اور شخص ہوگیا اور یہ اس لئے کہ مِلک کی تبدیلی حکماً عین کی تبدیلی کو واجب کرتی ہے اور اس سلسلہ میں دلیل وہ حدیث شریف ہے جس کو شیخان رحمہما اللہ تعالیٰ نے حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت کیا ہے آپ فرماتی ہیں کہ (ایک روز) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم (گھر میں) تشریف لائے اور ہانڈی گوشت کے ساتھ جوش مارتی تھی۔

وَضَمَانُ الْغَصْبِ قَضَاءٌ بِمِثْلٍ مَّعْقُوْلٍ وَضَمَانُ النَّفْسِ وَالْاَطْرَافِ بِالْمَالِ قَضَاءٌ بِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ وَاِذَا تَزَوَّجَ عَلٰى عَبْدٍ بِغَيْرِ عَيْنِهٖ كَانَ تَسْلِيْمُهُ الْقِيْمَةَ قَضَاءً هُوَ فِيْ حُكْمِ الْاَدَاءِ حَتّٰى تُجْبَرَ عَلَى الْقُبُوْلِ كَمَا لَوْ اَتَاهَا بِالْمُسَمّٰى۔

ترجمہ ۔ اور غصب کی ہوئی چیز کی ضمان (تاوان) یہ قضار بمثل معقول ہے اور نفس اور اعضار کا تاوان مال سے یہ

قضار بمثل غیر معقول ہے اور جب کوئی شخص غیر معیّن غلام پر کسی عورت سے نکاح کرے تو قیمت کا دینا یہ قضا ہے جو ادار کے حکم میں ہے حتیٰ کہ عورت کو قیمت قبول کرنے پر اسی طرح مجبور کیا جائے گا جس طرح کہ اِس کو مسمّیٰ (غلام وسط) دینے کی صورت میں مجبور کیا جاتا ہے۔

تقریر وتشریح ۔ پس حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلّم کے قریب لائی گئی روٹی اور سالن گھر کے سالنوں میں سے پس آپ صلی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا کیا نہیں دیکھی میں نے ہانڈی کہ اُس میں گوشت ہے گھر کے لوگوں نے عرض کیا بات یوں ہی ہے کہ ہانڈی پکتی تھی لیکن یہ گوشت بریرہ پر صدقہ کیا گیا ہے اور آپ تو صدقہ کھاتے نہیں ہیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا کہ وہ گوشت اِس پر صدقہ ہے اور ہمارے لئے ہدیہ ہے۔ تو اِس حدیث شریف سے معلوم ہوا کہ مِلک کی تبدیلی حکماً عین کی تبدیلی کو واجب کرتی ہے۔ پس گویا کہ زوج نے اپنی زوجہ کو وہ غلام سپرد نہیں کیا جس پر عقد واقع ہوا تھا بلکہ اِس غلام کا غیر سپرد کیا ہے۔ کیونکہ تسلیم سے پہلے وہ زوج کا مملوک تھا اور مِلک کی تبدیلی عین کی تبدیلی کو حکماً واجب کرتی ہے کما عرفت۔ اسی لئے زوج کے اِس غلام کو خریدنے کے بعد اور اس غلام کو اپنی زوجہ کے سپرد کردینے سے پہلے اس غلام میں زوج کا اعتاق نافذ ہوگا کیونکہ یہ غلام زوج کا غلام ہے۔ اور اس وقت زوجہ کا اس غلام میں اعتاق نافذ نہیں ہوگا۔ اور یہی "ادا، شبیہ بالقضاء" ہونے کا ثمرہ ہے۔ یعنی زوج کا اِس غلام کو آزاد کردینا اپنی زوجہ کے سپرد کردینے سے پہلے نافذ ہوگا کیونکہ اِس کی زوجہ اِس غلام کی مالک اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ اِس غلام کو اِس کے سپرد کردیا جائے۔ تو غلام تسلیم سے پہلے زوج کی ملک ہے جیسا کہ غلام زوج کے خریدنے سے پہلے دوسرے شخص کی ملک تھا اور چونکہ دونوں حالتوں (حالتِ عقد و حالتِ تسلیم) میں غلام کی ذات موجود تھی اور وصف مملوکیۃ متغیر تھی اسی لئے ذات اور اصل کی جہت کا اعتبار کرتے ہوئے اس کو ادار شبیہ بالقضار" قرار دیا گیا ہے نہ قضار شبیہ بالادار

قولہٗ **وضمان الغصب** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ قضار کے اُن اقسام کا بیان فرماتے ہیں جن کا تعلق حقوق العباد سے ہے کہ قضار کے اقسام میں سے ایک قسم "شئ مغصوب" کی ضمان (تاوان)، اس غصب کی گئی شئ کی مثل سے ہو، اُس صورت یہ کہ جب غصب کرنے والے نے کوئی مثلی شئ غصب کی اور اِس کو ہلاک کردیا ہے اور لوگوں میں اس کی مثل موجود بھی ہے یا یہ ضمان، شئ مغصوب کی قیمت سے ہو اُس صورت پر کہ اِس کی کوئی مثل نہ ہو یا مثل تو ہو لیکن لوگوں کے ہاتھوں سے ناپید ہو تو یہ قضار بمثل معقول ہے۔ اِس لئے کہ شئ کی مثل اور اس کی قیمت دونوں مثل معقول ہیں۔ اوّل کا مثل معقول ہونا تو ظاہر

ہے کہ وہ صورت اور معنی دونوں کے اعتبار سے مثل ہے اور ثانی اگرچہ صورۃً مثل نہیں ہے لیکن معنیً یہ بھی مثل ہے البتہ اوّل کامل ہے اور ثانی قاصر اور یہی وجہ ہے کہ اوّل سابق ہے یعنی مثل صوری، مثل معنوی سے مقدم ہے۔ لہٰذا جب تک مثل صوری پائی جائے گی مثل معنوی کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا۔ اس بیان سے یہ بات معلوم ہو رہی ہے کہ قضاء بمثل معقول دو قسم ہے ایک کامل اور دوسری قاصر۔

سوال۔ اس قسم کی مثال تو حقوق اللہ تعالیٰ میں بھی ثابت ہوتی ہے کہ نماز کی قضاء جماعت سے، کامل ہے اور نماز کی قضاء تنہا قاصر ہے لہٰذا آپ نے اس کا تذکرہ کیوں نہیں کیا ہے۔ الجواب: اہل اصول کے نزدیک تنہا نماز کی قضاء کامل ہے اور جماعت سے نماز کی قضاء اکمل ہے یہ اس لئے کہ نماز کی قضاء حالتِ انفراد میں ہی مشروع ہے کیونکہ جبرئیل علیہ السلام نے نماز کی قضاء با جماعت کی تعلیم نہیں دی ہے اسی لئے اصولیون، قضاء کو اداء پر قیاس نہیں کرتے ہیں۔

ثُمَّ الشَّرْعُ فَرَّقَ بَيْنَ وُجُوْبِ الْأَدَاءِ وَوُجُوْبِ الْقَضَاءِ فَجَعَلَ الْقُدْرَةَ الْمُمْكِنَةَ شَرْطًا لِوُجُوْبِ الْأَدَاءِ دُوْنَ الْقَضَاءِ لِأَنَّ الْقُدْرَةَ شَرْطُ الْوُجُوْبِ وَلَا يَتَكَرَّرُ الْوُجُوْبُ فِيْ وَاجِبٍ وَّاحِدٍ

ترجمہ۔ پھر شرع شریف نے وجوبِ اداء اور وجوبِ قضاء میں فرق کیا ہے۔ پس قدرت ممکنہ کو وجوبِ اداء کے لئے تو شرط قرار دیا ہے اور وجوبِ قضاء کے لئے نہیں کیونکہ قدرت وجوب کی شرط ہے اور وجوب ایک واجب میں متکرر نہیں ہوتا ہے۔

تقریر و تشریح قولہ وضمان النفس والاطراف الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ نفس اور اطراف کا تاوان مال سے حالت خطاء میں یہ قضاء بمثل غیر معقول ہے کیونکہ جو نفس خطاءً قتل کیا گیا ہو اُس کا تاوان کل دِیت (خون بہا) ہے اور جو اعضاء خطاءً کاٹے گئے ہوں اُن کا تاوان کل دِیت یا بعض دِیت سے عقل سے معلوم نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ نفس مقتول و اطراف مقطوعہ اور مال میں نہ صوری مماثلت ہے اور نہ معنوی مماثلت ہے ان میں صوری مماثلت کا نہ ہونا تو ظاہر ہے اور ان میں معنوی مماثلت اس لئے نہیں ہے کہ آدمی مالک ہے اور مال کو خرچ اور صرف کرنے والا ہے۔ اور مال مملوک ہے اور خرچ

اور صرف کیا جاتا ہے لہٰذا ان میں کسی طرح مماثلت نہیں پائی جاتی۔ اللہ تبارک و تعالیٰ نے دِیت کو صرف اس لئے مشروع فرمایا ہے کہ ایک نفس محترمہ مفت میں ضائع نہ ہو کیونکہ قصاص اسی صورت میں مشروع ہے جبکہ قتل عمداً ہو تاکہ مساوات حاصل ہو۔

قولہ واذا تزوّج علی عبدٍ بغیر عینہ الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے اس قول کا حاصل یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کرے اور اُس کا مہر غلام غیر معین قرار دے اور یوں کہے "تزوجتکِ علی عبدٍ" (ہمارے نزدیک یہ تسمیہ درست ہے اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا اس میں اختلاف ہے)، تو اس وقت اگر وہ درمیانے درجے کا غلام خرید کر اس عورت کے سپرد کر دے تو بلاشبہ یہ صورت اداء ہے اور اگر زوج نے درمیانے درجے کے غلام کی قیمت اس عورت کے سپرد کر دی تو یہ صورت قضاء ہے کیونکہ یہ واجب کی مثل کا سپرد کرنا ہے۔ لیکن یہ قضاء اداء کے معنی میں ہے کیونکہ عبد اس صورت میں مجہول الوصف ہے اور اس کا سپرد کرنا ممکن نہیں ہے مگر یہ کہ شوہر ایک درمیانے درجے کا غلام اپنی زوجہ کے سپرد کرے اور درمیانے درجے کے غلام کا تحقق بغیر قیمت لگانے کے ہو ہی نہیں سکتا، قیمت لگانے سے ہی اعلیٰ، اوسط، ادنیٰ غلام کا ثبوت ہوتا ہے لہٰذا اس وجہ سے قیمت اصل قرار پائی تو درمیانے درجے کے غلام کی قیمت کا سپرد کرنا یہ عبد وسط کے سپرد کرنے کے مثل ہے لہٰذا یہ تسلیم اس وجہ سے اداء ہوئی، حتیٰ کہ اس عورت کو قیمت وصول کرنے پر اسی طرح مجبور کیا جائے گا جس طرح درمیانے درجے کے غلام کے قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے بخلاف عبد معیّن اور مکیل اور موزون موصوف کے کیونکہ اس صورت میں مسمّیٰ، جنس اور وصف کے اعتبار سے معلوم ہے تو اس کی قیمت قضاء خالص ہوگی۔

قولہ ثم الشرع فرّق بین وجوب الاداء الخ۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب اداء اور قضاء کی تعریف اور ان کے اقسام کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب وجوبِ اداء، اور وجوبِ قضاء کے درمیان تفرقہ کے بیان کو شروع فرماتے ہیں اور اس کے ضمن میں مسئلہ قدرت کو بھی بیان کریں گے۔ اس قدرت سے مراد وہ قدرۃ ہے جو تکلیف کی شرط ہے۔ اس تفرقہ کے بیان سے پہلے چند امور بطور تمہید ذہن نشین رہیں۔ اوّلاً: وہ قدرت جو مدارِ تکلیف ہے یہ وہ قدرت نہیں جس کو قدرت حقیقیہ کہتے ہیں جس کے ساتھ فعل ہوتا ہے اور وہ فعل کی بلا تخلف علّت ہوتی ہے۔

وَالشَّرْطُ كَوْنُهٗ مُتَوَهَّمَ الْوُجُوْدِ لَا كَوْنُهٗ مُتَحَقِّقَ الْوُجُوْدِ

ترجمہ - اور وجوب ادار کے لئے شرط، "قدرت ممکنہ کا متوھم الوجود ہونا ہے اور قدرۃ ممکنہ کا متحقق الوجود ہونا اس کے لئے شرط نہیں ہے۔

تقریر و تشریح - کیونکہ یہ قدرت فعل سے اس قدر پہلے نہیں ہوتی کہ اس کے سبب سے فاعل کو مکلّف کیا جائے بلکہ اس جگہ قدرت سے مراد وہ قدرت ہے جو بمعنیٰ سلامۃ الاسباب والآلات وصحۃ الجوارح ہے کیونکہ یہ قدرت فعل سے پہلے ہوتی ہے اور صحت تکلیف کا مدار اسی استطاعت پر ہے اور یہ استطاعت روزہ میں صحت اور اقامہ ہے وقس علیہ: ثانیاً یہ قدرت دو قسم ہے (۱) قدرۃ کاملہ (۲) قدرۃ قاصرہ اور قدرۃ کاملہ وہ قدرۃ میسّرہ ہے جیسے زکوٰۃ میں نصاب حولی اور نماد ہے اور یہ قاصرہ پر زائدہ ہوتی ہے اور اس کے ساتھ واجب آسان ہو جاتا ہے اور اس قدرت کا دوام، واجب کے دوام کے لئے شرط ہے اور قاصرہ وہ قدرت ممکنہ ہے اور یہ اُس چیز کا ادنیٰ ہے جس کے ذریعہ بندہ اُس چیز کے ادار کرنے پر قادر ہوتا ہے جو اس پر لازم ہوتی ہے جیسے زکوٰۃ کے لئے مال اور یہ ہر امر کی ادائیگی کے لئے شرط ہے - ثالثاً وجوب ادار کے لئے اس قدرت کا متوھم الوجود ہونا شرط ہے اور اس کا متحقق الوجود ہونا شرط نہیں ہے۔ اب اس تمہید کے بعد تقریر مقام یہ ہے کہ وجوب ادار اور وجوب قضار کا اس امر میں تو اتحاد ہے کہ جو وجوب ادار کا سبب ہے وہی وجوب قضار کا بھی سبب ہے کما مرّ - پھر شرع شریف نے ان میں بایں طور فرق کیا ہے کہ وجوب ادار کے لئے تو قدرت ممکنہ کو شرط قرار دیا ہے اور وجوب قضار کے لئے قدرت ممکنہ کو (مطلقاً) شرط قرار نہیں دیا ہے یعنی شارع نے قدرت ممکنہ کو وجوب ادار کے لئے شرط قرار دیا ہے اور وجوب قضار کے لئے قدرت ممکنہ کو شرط قرار نہیں دیا ہے حتیٰ کہ اگر مکلّف ادار پر قادر ہو پھر خروج وقت کے بعد قدرت زائل ہو گئی تو مکلّف پر قضار واجب ہے۔ کیونکہ قدرت ممکنہ وجوب کی شرط ہے اور ایک واجب میں وجوب کا تکرّر نہیں ہوتا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جب یہ امر ثابت ہو چکا ہے کہ قضا، اُسی سبب سابق سے واجب ہوتی ہے جس سے ادار واجب ہوتی ہے تو قضار کا وجوب بعینہٖ اُسی پہلے وجوب کا بقار ہی تو ہے۔ یہ کوئی دوسرا وجوب نہیں ہے۔ اور اس واجب کے لئے پہلے ایک دفعہ قدرت ممکنہ متحقق ہو چکی ہے پس اگر اس قدرت کو قضار کے وجوب کے لئے بھی شرط قرار دیا جائے جو بعینہٖ پہلے وجوب کا بقار ہے

تو شرط متکرر ہو گی اور شرط کے تکرر سے وجوب جو کہ مشروط ہے متکرر ہو گا تو لازم آئے گا کہ ایک واجب کے لئے دو وجوب ہوں اور یہ بداھتہً باطل ہے تو ثابت ہوا کہ وجوب قضار کے لئے قدرۃ ممکنہ شرط نہیں ہے۔ پس اس وقت مطلوب سوال ہو گا اور گناہ، اس پر دلیل یہ ہے کہ جس شخص پر مثلاً ہزار نمازیں فرض ہیں اس سے عمر کے آخری لمحات میں یہی کہا جائے گا کہ تجھ پر یہ نمازیں فرض ہیں اور ہمیں یقیناً یہ علم ہے کہ وہ اس وقت میں ان کی ادائیگی پر قادر نہیں ہے تو اس کا ثمرہ فدیہ کے ساتھ وصیّت کرنے کے واجب ہونے یا (وصیّت مذکورہ کے نہ کرنے کی صورت میں) گناہ ہونے کی صورت میں ظاہر ہو گا۔ اور اگر مطلوب فعل ہو (یعنی ادار فائتہ) تو پھر قضار میں قدرۃ ممکنہ شرط ہو گی کیونکہ طلب فعل قدرت کے بغیر جائز نہیں ہے۔

قولہٗ **والشرط کونہ** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول مذکور کی تقدیر عبارت یہ ہے۔ **والشرط لوجوب الاداء کونہ ای ماذکر من القدرۃ** الخ یعنی قدرۃ ممکنہ کے ضروریات سے یہ نہیں ہے کہ یہ فی الحال متحقق ہو بلکہ اس کا توھم کافی ہے پس یہ لازم نہیں ہے کہ وہ وقت جس میں چار رکعت کے ادا کرنے کی گنجائش ہو وہ فی الحال موجود و متحقق ہو بلکہ اس کا توھم کافی ہے پس اگر امر موھوم خارج میں اس طرح متحقق ہو کہ وقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے ممتد ہو تو اسی میں وہ ادا کرے ورنہ اس کا ثمرہ قضار کی صورت میں ظاہر ہو گا۔

فَاِنَّ ذٰلِكَ لَا يَسْبِقُ الْاَدَاءَ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِذَا بَلَغَ الصَّبِيُّ اَوْ اَسْلَمَ الْكَافِرُ فِيْ اٰخِرِ الْوَقْتِ تَلْزَمُهُ الصَّلٰوةُ خِلَافًا لِزُفَرَ وَالشَّافِعِيِّ لِجَوَازِ اَنْ يَّظْهَرَ فِي الْوَقْتِ اِمْتِدَادٌ بِوُقُوْفِ الشَّمْسِ كَمَا كَانَ لِسُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ

ترجمہ - کیونکہ وہ (یعنی قدرت ممکنہ کا متحقق الوجود ہونا) فعل سے پہلے نہیں ہوتا (جبکہ شرط، مشروط سے پہلے ہوتی ہے) اور اسی لئے (کہ شرط، قدرت ممکنہ کا متوھم الوجود ہونا ہے) ہم نے کہا ہے کہ آخری وقت میں جب بچہ بالغ ہو جائے یا کافر مسلمان ہو جائے تو اس کو نماز لازم ہو گی "اس میں حضرت امام زفر اور حضرت امام شافعی رحمھما اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے" اس لئے کہ جائز ہے کہ آخری وقت میں وقت کی درازی، آفتاب کے ٹھہر جانے کی وجہ سے ظاہر ہو جائے جیسا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے لئے ہوا۔

تقریر و تشریح - اور یہ اس لئے کہ قدرت ممکنہ شرط ہے اور شرط، مشروط (جو اس جگہ اداء ہے) سے پہلے ہوتی ہے اور قدرت ممکنہ کا متحققۃ الوجود ہونا اداء سے پہلے نہیں ہے تو قدرت ممکنہ کا متحققۃ الوجود ہونا کس طرح شرطیتہ کی صلاحیت رکھ سکتا ہے۔

قولہ ولھذا قلنا الخ اسی لئے کہ وجوب اداء کے لئے قدرت ممکنہ کا متوھم الوجود ہونا شرط ہے ہم نے کہا ہے کہ جب آخری وقت میں (آخری وقت سے مراد یہ ہے کہ جس وقت میں صرف تکبیر تحریمہ کی گنجائش ہو) بچہ بالغ ہو جائے یا کافر مسلمان ہو جائے یا حائضہ عورت حیض سے پاک ہو جائے تو ان تمام صورتوں میں ان مذکورین پر نماز فرض ہو جائے گی (استحساناً) کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ آفتاب ٹھہر جائے۔ اگر واقع میں آفتاب کے ٹھہرنے کی وجہ سے وقت ممتد ہوا تو مکلّف اس میں اپنی نماز اداء کرے گا ورنہ اس کی قضاء کرے گا۔ اور آفتاب کا ٹھہر جانا امر ممکن ہے (ہاں خلاف عادت ہے) جیسا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے لئے ہوا ہے جب آپ کے سامنے نہایت عمدہ اور تیز رفتار گھوڑے پیش کئے گئے تھے اور ان گھوڑوں کے ساتھ اشتغال کی وجہ سے آپ کی نماز عصر فوت ہو گئی۔ تو آپ نے اللہ تعالیٰ کی رضاء کے لئے ان گھوڑوں کی پنڈلیاں اور ان کی گردنیں قطع کر دیں۔ اور آپ کو اللہ تبارک و تعالیٰ نے اس کی جزاء یوں عطا فرمائی کہ آپ کے لئے آفتاب کو لوٹا دیا یہاں تک کہ آپ نے عصر کی نماز وقت پر پڑھ لی اور اللہ تعالیٰ نے گھوڑوں کے بدلے ہوا کو آپ کے تابع کر دیا ”تجری بامرہ رخاء حیث اصاب (وھذا فی القرآن) فتدبر“ (اور اسی طرح کا واقعہ حضرت یوشع علیہ السلام کو بھی پیش آیا تھا چنانچہ حضرت یوشع بن نون علیہ السلام اُس بستی میں نمازِ عصر کے وقت پہنچے جس بستی کے بارے جہاد کا ارادہ رکھتے تھے (اور آفتاب غروب ہونے کے قریب تھا) آپ نے آفتاب کو فرمایا کہ تجھے چلنے کے ساتھ حکم کیا گیا ہے اور مجھے بھی اس بستی کو فتح کرنے کا حکم ہوا ہے تو بھی مامورہ ہے اور میں بھی مامور ہوں ”اے اللہ ٹھہرا اس کو ہم پر“، تو اللہ تعالیٰ نے آفتاب کو ٹھہرا دیا اور اللہ تعالیٰ نے آپ کو فتح عطاء فرمائی (یعنی آپ ہفتہ کی رات داخل ہونے سے پہلے فتحیاب ہو گئے۔ (یہ قصہ بخاری شریف میں مذکور ہے) اور اس طرح کا واقعہ ہمارے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی پیش آیا ہے جب حضرت علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ الکریم کی نمازِ عصر فوت ہو گئی تھی اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ سے دعاء کی تو آفتاب لوٹ آیا اور حضرت علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ الکریم نے نمازِ عصر پڑھ لی۔ (یہ واقعہ شفا شریف اور مواھب لدنیہ میں مفصل مذکور ہے) اور اسی طرح کا ایک واقعہ روز خندق کا بھی ہے کہ کفار نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو مشغول رکھا اور آفتاب غروب ہو گیا تو اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ

تعالیٰ علیہ وسلم کے لئے آفتاب کو پھیرا اور آپ نے نماز عصر پڑھی (مظاہر حق جلد ۳ ص۴۴۴ بحوالہ مواھب لدنیہ)

سوال: ہماری بحث تو وقوفِ شمس میں ہے اور جو حضرت سلیمان علیہ السلام کے قصہ میں مذکور ہے وہ تو ردِ شمس ہے تو یہاں اس کا ذکر مناسب نہیں ہے۔

الجواب: ممکن ہے کہ یوں کہا جائے کہ آفتاب پہاڑوں میں چھپ گیا تھا پس حضرت سلیمان علیہ السلام نے گمان کر لیا کہ غروب ہو گیا ہے تو جب آپ نے گھوڑوں کو ہلاک کر دیا تو اللہ تعالیٰ نے آپ کو خبردار کر دیا کہ آفتاب غروب نہیں ہوا ہے۔ تو باذن اللہ تعالیٰ آفتاب ٹھہر گیا یہاں تک کہ آپ نے نمازِ عصر ادا فرمالی اور قریب تھا کہ آفتاب غروب ہو جائے پس یہاں رد سے مراد وقوف ہے۔

فَصَارَ الْاَصْلُ مَشْرُوْعًا وَوَجَبَ النَّقْلُ لِلْعَجْزِ فِيْهِ ظَاهِرًا كَمَا فِي الْحَلْفِ عَلٰى مَسِّ السَّمَاءِ وَهُوَ نَظِيْرُ مَنْ هَجَمَ عَلَيْهِ وَقْتُ الصَّلٰوةِ وَهُوَ فِي السَّفَرِ اَنَّ خِطَابَ الْاَصْلِ يَتَوَجَّهُ عَلَيْهِ ثُمَّ يَتَحَوَّلُ اِلَى التُّرَابِ لِلْعَجْزِ الْحَالِي

ترجمہ - پس (قدرۃ متوھمہ کی بنا پر) مکلّف پر اداء واجب ہو گئی اور من حیث الظاہر اداء میں عجز کی وجہ سے یہ حکم قضاء کی طرف منتقل ہو گیا جیسا کہ ”مس السماء“، پر حلف کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور وہ (یعنی اعتبارِ توھم) نظیر ہے اُس اعتبارِ توھم کی جو اُس شخص کے حق میں ہو جس پر نماز کا وقت اچانک داخل ہو گیا ہو حال یہ ہے کہ وہ شخص سفر میں ہے۔ بے شک اصل (یعنی وضوء) کا خطاب (یعنی فاغسلوا الاٰیۃ) اس (مسافر) پر متوجہ ہو گا۔ پھر عجز حالی کی وجہ سے یہ خطاب، اصل سے خلف (یعنی پاک مٹی) کی طرف پھر جائے گا۔

تقریر و تشریح - اور حضرت امام شافعی اور حضرت امام زفر رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اِن مذکورین پر یہ نماز فرض نہیں ہو گی کیونکہ اُس وقت کے فوت ہونے کی وجہ سے جو قدرت کی ضروریات سے ہے یہ مذکورین حقیقۃً اداء پر قادر نہیں ہیں۔ تو تکلیف اپنی شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے ثابت نہیں ہو گی۔ اور امتدادِ وقت کے احتمال کی وجہ سے حدوث قدرت کے

احتمال کا اعتبار نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ ایک بعید سا احتمال ہے اور یہ تکلیف کی شرط ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔ جیسا کہ زاد و راحلہ کی ملک کے احتمال سے حج لازم نہیں ہوتا ہے (وھذا ھو القیاس) اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ وجوب کا سبب (جو کہ وقت کی جزء ہے وہ) اصل نماز کے حق میں ثابت ہو چکا ہے تو اس کے ساتھ اصل وجوب ثابت ہو گیا کیونکہ یہ کسی اور شئی کا محتاج نہیں ہے۔ اور وجوبِ اداء کی شرط (جو کہ توھم قدرت ہے) موجود ہے کیونکہ یہ امر ممکن ہے کہ آفتاب کے ٹھہرنے سے اس جزء میں امتداد ظاہر ہو جائے تو اس میں فعلِ اداء کی گنجائش ہو جائے تو اس طرح وجوبِ اداء ثابت ہو جائے گا۔ پھر عجزِ حالی کی بنا پر یہ حکم، اداء کے خلف یعنی قضاء کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

قولہ **فصار الاصل** الخ یعنی قدرت متوھمہ کی وجہ سے مکلّف پر اداء واجب ہوگی چونکہ بظاہر وہ اداء سے عاجز ہے اس لئے حکم اداء سے اس کے خلف یعنی قضاء کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اس کی توضیح مثال سے فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے قسم کھائی ہو "واللہ لیمسنّ السماء" تو امکان بِرّ کی وجہ سے یمین منعقد ہو جائے گی کیونکہ مسِ سماء امر ممکن ہے جس طرح کہ یہ حضور پُرنور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے لئے واقع ہو چکا ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد "اخبارًا عن الجن۔ وانّا لمسنا السماء" اس پر شاہد ہے تو اس امکان و توھم کی بناء پر یمین منعقد ہو جائے گی اور چونکہ عادۃً ہر آدمی بالفعل آسمان کو مس نہیں کر سکتا اس لئے یہ شخص اسی وقت حانث ہو جائے گا اور اس کا خلف یعنی کفارہ لازم ہوگا۔

قولہ **وھو نظیر من ھجم** الخ اور وہ یعنی اعتبارِ توھم اُس اعتبارِ توھم کی نظیر ہے جو اُس شخص کے حق میں ہوتا ہے جس پر نماز کا وقت اچانک داخل ہو گیا ہو حالانکہ وہ سفر میں ہے تو یہ شخص اس سے پہلے پانی کے حصول کے لئے کوشاں نہیں ہے۔ اور اس کے پیشِ نظر تو سفر کی مشقت ہے اور یہاں کوئی مؤذن وغیرہ بھی نہیں ہے جو اس کو وقت کے بارے بتائے تو اس کا استعمالِ ماء میں عجز ظاہر ہے تو اس کے ظہورِ عجز کے ساتھ خطاب اصل (وضوء) اس کی طرف متوجہ ہوگا کیونکہ یہاں توھمِ قدرت کا اعتبار ہے کیونکہ وجدانِ ماء بطریق کرامت کے امر ممکن ہے جیسا کہ بعض مشائخ کے لئے واقع ہوا ہے۔ پھر عجزِ حالی کی بناء پر یہ خطاب اصل سے خلف یعنی پاک مٹی کی طرف پھر جائے گا پس اس شخصِ مسافر پر تیمّم واجب ہوگا۔ واعلم یہ کرامت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلّم۔

وَمِنَ الْاَدَاءِ مَالَا یَجِبُ اِلَّا بِقُدْرَةٍ مُیَسِّرَةٍ لِلْاَدَاءِ وَھِیَ زَائِدَةٌ عَلَی الْاُوْلٰی بِدَرَجَةٍ وَفَرْقُ مَا بَیْنَھُمَا اَنَّ بِالثَّانِیَةِ تَتَغَیَّرُ صِفَةُ الْوَاجِبِ فَیَصِیْرُ سَمْحًا سَھْلًا فَیُشْتَرَطُ دَوَامُھَا لِبَقَاءِ الْوَاجِبِ لِاَنَّ الْحَقَّ

ترجمہ - اور بعض اداء وہ ہے جو قدرتِ میسرہ للاداء کے ساتھ ہی واجب ہوتی ہے اور وہ، پہلی (یعنی قدرت ممکنہ) پر ایک درجہ زائد ہے اور ان دو قدرتوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ دوسری یعنی قدرت میسّرہ للاداء کے ساتھ واجب کی صفت عُسر سے یُسر کی طرف متغیّر ہو جاتی ہے پس واجب سہل اور آسان ہو جاتا ہے تو قدرۃ میسّرہ کا دوام، بقاءِ واجب کے لئے شرط قرار دیا گیا ہے

تقریر و تشریح کے معجزہ کے تلو میں ہے: حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حدیبیہ کے دن لوگ پیاس میں مبتلا تھے حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے آگے ایک چھاگل تھی حضور پُرنور صلی اللہ علیہ وسلّم نے اس کے پانی سے وضو، فرمایا پھر لوگ آپ کی خدمت عالیہ میں حاضر ہو کر عرض گذار ہوئے کہ ہمارے پاس آپ کی اِس چھاگل والے پانی کے علاوہ اور کوئی پانی نہیں کہ اُس سے وضو کریں اور اس کو پیویں (یعنی اور ظاہر ہے کہ یہ پانی سب کو کفایت نہیں کرے گا) پس حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلّم نے اُس چھاگل میں دست مبارک رکھ دیا تو پانی چشموں کی طرح آپ کی مبارک انگلیوں سے نکلنے لگا حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں ہم نے پانی پیا اور وضو بھی کیا لوگوں نے حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سوال کیا کہ آپ کتنے لوگ تھے حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا ہم پندرہ سو تھے لیکن ہم اگر ایک لاکھ بھی ہوتے تو وہ پانی سب کو کافی ہوتا (بخاری و مسلم)

دوسری حدیث شریف حضرت براء بن عازب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے آپ فرماتے ہیں کہ حدیبیہ کے دن ہم چودہ سو کی تعداد میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے۔ حدیبیہ اصل میں ایک کنواں ہے ہم نے اس سے سب پانی کھینچ لیا ایک قطرہ تک باقی نہ چھوڑا۔ حضور پُرنور صلی اللہ علیہ وسلّم کو جب یہ خبر پہنچی تو حضور پُرنور صلی اللہ علیہ وسلّم اس کنویں پر تشریف لائے اس کے کنارے بیٹھ گئے پھر پانی کا ایک برتن منگایا وضو فرما کر کلی فرمائی دعاء مانگی اور وہ کلی والا پانی کنویں میں ڈال دیا پھر صحابہ کو ارشاد فرمایا کہ اسے ایک ساعت اپنے حال پر چھوڑ دو (پھر ساعت کے بعد صحابہ کرام نے اس کنویں سے پانی نکالنا شروع کیا) خود بھی سیر ہو کر پیا اور اپنی سواریوں کو بھی خوب پلایا پھر وہاں سے کوچ کیا (یہ حدیث شریف بخاری

نے نقل کی ہے) تو اس باب میں معجزات الرسول صلی اللہ علیہ وسلم اصل ہیں اور کرامات الاولیاء ان کے تابع ہیں تو اس سلسلہ میں ایک یہ کرامت مشہورہ ہے کہ حضرت ابو تراب النخشی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے ساتھی پیاس میں مبتلا ہوئے اور حضرت ابو تراب رحمۃ اللہ تعالیٰ عنہ نے زمین پر ہاتھ مارا۔ پانی کا ایک چشمہ جاری ہو گیا ایک ساتھی نے کہا کہ میں تو یہ پانی پیالے کے ساتھ پینا چاہتا ہوں تو آپ نے پھر زمین پر ہاتھ مارا ایک سفید خوبصورت پیالہ لیا خود بھی پانی نوش فرمایا اور سب ساتھیوں کو بھی پلایا۔ حضرت ابو العباس رحمۃ اللہ تعالیٰ جو اس واقعہ اور کرامت کے راوی ہیں فرماتے ہیں کہ تمام سفر میں "مکہ مکرمہ" تک یہ پیالہ ہمارے ساتھ رہا۔ (جامع کرامات اولیاء) تو معلوم ہوا کہ بطریق کرامت کے حدوث مادہ کا توہم درست ہے اور قابل اعتبار ہے۔

مَتٰی وَجَبَ بِصِفَةٍ لَا یَبْقٰی وَاجِبًا اِلَّا بِتِلْكَ الصِّفَةِ وَلِهٰذَا قُلْنَا بِاَنَّهٗ یَسْقُطُ الزَّکٰوةُ بِهَلَاكِ النِّصَابِ۔

ترجمہ - اس لئے کہ جب حق یعنی واجب کسی صفۃ کے ساتھ ثابت ہوتا ہے تو اُس کا واجب ہونا اُسی صفۃ کے ساتھ ہی باقی رہتا ہے اور اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ نصاب کے ضائع ہونے کی وجہ سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی۔

قولہ ومن الاداء الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب قدرت ممکنہ کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب

تقریر وتشریح - قدرۃ میسرہ کا بیان شروع فرماتے ہیں کہ قدرۃ میسرہ، قدرۃ ممکنہ پر ایک درجہ زائد ہے اور وہ درجہ یُسر ہے۔ کیونکہ قدرۃ ممکنہ کے ساتھ امکان ثابت ہوتا ہے اور قدرۃ میسرہ کے ساتھ امکان اور یُسر دونوں ثابت ہوتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ قدرۃ میسرہ کو اکثر واجبات مالیہ جیسے زکوٰۃ وعشر وغیرہ میں سوائے واجبات بدنیہ کے شرط قرار دیا گیا ہے۔ اس لئے کہ واجبات مالیہ کی اداء بنسبت واجبات بدنیہ کی اداء کے نفس پر شاق ہوتی ہے بایں وجہ کہ مال عام لوگوں کے حق میں شقیق الروح محبوب النفس ہے (کیونکہ مال نفس کے لئے وقایہ ہے) اور محبوب سے مفارقۃ بالاختیار امر شاق ہے۔

قولہ **وفرق ما بینهما** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب قدرتین کے درمیان مفہومی فرق (اور وہ فرق حد حقیقی کے اعتبار سے ہے) کے بیان سے فارغ ہوئے اب اپنے قول "وفرق ما بینهما" سے قدرتین کے درمیان رہی فرق (کہ وہ فرق حکم کے اعتبار

سے ہے) بیان فرماتے ہیں لہٰذا یہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا کہ جب پہلے قدرتین میں فرق بیان ہو چکا اب دوبارہ اس کا بیان کرنا بے فائدہ ہے۔ تو قدرتین میں رہی فرق یہ ہے کہ قدرۃ میسرہ کے ساتھ واجب کی صفۃ عُسر سے یُسر کی طرف متغیر ہو جاتی ہے پس واجب سہل اور آسان ہو جاتا ہے تو قدرۃ میسرہ کا دوام بقاء واجب کے لئے شرط قرار دیا گیا ہے لہٰذا جب تک یہ قدرۃ باقی ہے واجب باقی رہے گا اور جب یہ قدرۃ منتفی ہو جائے گی واجب منتفی ہو جائے گا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ واجب کا ثبوت صفۃ یُسر کے ساتھ ہے پس اگر واجب اس قدرۃ میسرہ کے بغیر باقی رہ جائے تو یُسر عُسر محض سے بدل جائے گا۔ اور یہی معنی ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "لان الحق الخ" کا۔ تنبیہ: اس قدرۃ کا نام میسرہ اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس قدرت سے مکلّف کے لئے مامور بہ کا اداء کرنا سہل اور آسان ہو گیا ہے۔ اور یہاں "تغیر" کا مطلب یہ نہیں کہ مامور بہ پہلے دشوار تھا پھر اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے آسان کر دیا بلکہ مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ابتداء ہی سے آسانی اور سہولت کے ساتھ واجب کیا ہے جیسے کہا جاتا ہے "ضَیِّقْ فَمَ الرَّکِیَّۃِ" کہ کنویں کا منہ تنگ رکھ یعنی ابتداء ہی سے اس کا منہ تنگ رکھ یہ مطلب نہیں کہ پہلے کنویں کا منہ چوڑا اور وسیع تھا اور اب اسے چھوٹا اور تنگ کرے گا۔

قولہ **ولهذا قلنا** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اپنے قول "فیشترط دوامها الخ" پر تفریع ذکر کر رہے ہیں: فرماتے ہیں اور بایں وجہ کہ قدرۃ میسرہ کا بقاء واجب کے بقاء کے لئے شرط ہے ہم نے کہا ہے کہ نصاب کے ضائع ہونے کی وجہ سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی کیونکہ وہ قدرۃ میسرہ جو وجوب زکوٰۃ کی شرط تھی وہ زائل ہو چکی ہے اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا اس میں اختلاف ہے اُن کے نزدیک زکوٰۃ ساقط نہیں ہو گی کیونکہ مکلّف پر قدرت ممکنہ سے وجوب ثابت ہے۔ بخلاف اُس صورت کے کہ جب مکلّف خود نصاب ضائع کر دے کیونکہ اس صورت میں زجر کے طور پر اس کے ذمہ زکوٰۃ باقی رہ جاتی ہے۔ اور ہمارے وحضرات شوافع کے درمیان اختلافِ مذکور اس وقت ہے جب کل نصاب ضائع ہو جائے اس لئے کہ اگر نصاب کا بعض حصہ ضائع ہو جائے تو زکوٰۃ اس باقی حصہ کی باقی رہ جاتی ہے۔

وَالْعُشْرُ بِهَلَاكِ الْخَارِجِ وَالْخَرَاجُ اِذَا اصْطَلَمَ الزَّرْعَ اٰفَةٌ لِاَنَّ الشَّرْعَ اَوْجَبَ الْاَدَاءَ بِصِفَةِ الْیُسْرِ اَلَا تَرٰی اَنَّهٗ خَصَّ الزَّکٰوةَ بِالْمَالِ النَّامِیِ الْحَوْلِیِّ وَالْعُشْرَ بِالْخَارِجِ حَقِیْقَةً وَالْخَرَاجَ بِالتَّمَکُّنِ مِنَ الزِّرَاعَةِ

ترجمہ - اور خارج کے ضائع ہو جانے سے عُشر ساقط ہو جاتا ہے اور جب لگی ہوئی کھیتی کو کوئی آفت جڑ سے اکھیڑ دے تو اس سے خراج ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ شرع شریف نے ان میں سے ہر ایک میں صفتِ یُسر کے ساتھ اداء کو واجب کیا ہے۔ کیا نہیں دیکھتا تو کہ بے شک زکوٰۃ کو مال نامی حولی کے ساتھ اور عُشر کو خارج تحقیقی کے ساتھ اور خراج کو زراعت پر تمکن کے ساتھ خاص کیا گیا ہے۔

تقریر و تشریح - اور ایسے ہی خارج کے ضائع ہو جانے سے عُشر ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ عُشر "قدرت میسرہ" کے سبب سے واجب ہوا تھا کیونکہ اس میں "قدرت ممکنہ" نفسِ زراعت کے سبب سے حاصل تھی پس جب اس امر کو شرط قرار دیا گیا کہ مالکِ زمین کے پاس دس حصوں میں سے نو حصے باقی ہوں، تو یہ اس پر دلیل ہوگی کہ عُشر یُسر کے طور پر واجب ہوتا ہے لہٰذا جب نکالا ہوا غلّہ کل یا بعض ضائع ہو جائے تو ضائع شدہ غلّہ کی مقدار بھر عُشر باطل ہو جائے گا کیونکہ عُشر ایک اسم اضافی ہے (جس میں مسمّٰی کی نسبت سے کمی بیشی ہوتی رہتی ہے) جو باقی حصوں کے وجود کا مقتضی ہے۔ اور ایسے ہی جب لگی ہوئی کھیتی کو کوئی آفت جڑ سے اکھیڑ دے تو اس سے خراج ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ خراج "قدرت میسرہ" کے سبب سے واجب ہوتا ہے کیونکہ اس میں شرط ہے کہ بارش ہو اور سامانِ زراعت و کھیتی وغیرہ کے موجود ہونے کے ساتھ زراعت پر قدرت حاصل ہو پس جب مالکِ زمین، زمین کو معطل نہ کرے اور اس کی زراعت کرے اور لگی ہوئی کھیتی کو کوئی آفت جڑ سے اکھیڑ دے تو "قدرت میسرہ" کے زوال کی وجہ سے خراج ساقط ہو جائے گا۔ البتہ صاحبِ زمین جب زمین کو معطل کر دے اور اس میں زراعت نہ کرے تو اس پر خراج واجب ہوگا کیونکہ اسے تمکن تقدیری حاصل ہے۔

قولہ - **لان الشرع** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے زکوٰۃ، عُشر اور خراج میں سے ہر ایک میں "قدرت میسرہ" کو ثابت کر رہے ہیں فرماتے ہیں کہ شرع شریف نے ان میں سے ہر ایک میں صفتِ یُسر کے ساتھ اداء کو واجب کیا ہے کیا آپ یہ نہیں دیکھتے کہ زکوٰۃ کو مال نامی حولی کے ساتھ خاص کیا گیا ہے اور یہ یُسر کی دلیل ہے کیونکہ اصلِ مال کی ملک سے بغیر صفتِ نماء وغیرہ کے زکوٰۃ میں قدرت حاصل ہے۔ اور عُشر کو خارج تحقیقی کے ساتھ خاص کیا گیا ہے اور یہ یُسر کی دلیل ہے ورنہ امکان تو

نفسِ زراعت کے ساتھ ثابت ہے اور خراج کو زراعت پر تمکن کے ساتھ خاص کیا گیا ہے اور یہ یُسر کی دلیل ہے کیونکہ خراج، صرف قبضہ زمین (کہ اس میں زراعت پر تمکن بسبب نزولِ مطر و حصول آلات الحرث کے حاصل ہو یا نہ ہو) کے متعلق نہیں ہے۔

قولہ **وعلی هذا قلنا** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے ماقبل کہا تھا کہ جہاں "قدرت میسرہ" وجوبِ اداء کے لئے شرط ہو تو واجب کے بقاء کے لئے بھی شرط ہوتی ہے یعنی "قدرت میسرہ" ہوگی تو واجب ہوگا "قدرت میسرہ" نہ رہے تو واجب بھی نہیں رہے گا اب اس پر ایک مسئلہ متفرع کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے قسم کھائی اور پھر وہ حانث ہو گیا اور اس کے لئے تکفیر بالمال کی قدرت حاصل تھی جب اس کا مال ضائع ہو جائے تو وہ تین ایام کے روزوں کے ساتھ کفارہ اداء کرے گا کیونکہ کفارہ بالمال، "قدرت میسرہ" کے ساتھ واجب ہوتا ہے اور بقاءِ واجب کے لئے قدرت علی المال کا دوام شرط ہے تو جب مال ضائع ہو گیا تو قدرہ علی المال منتفی ہو گئی اور قدرۃ علی المال کے انتفاء سے واجب منتفی ہو گیا تو اب کفارہ بالمال واجب نہیں ہوگا۔ تب ہی تو اس کو تین دن کے روزے رکھ کر کفارہ اداء کرنا پڑتا ہے

وعلی هذا قلنا - إِنَّ الْحَانِثَ فِي الْيَمِينِ إِذَا ذَهَبَ مَالُهُ كَفَّرَ بِالصَّوْمِ لِأَنَّ التَّخْيِيرَ فِي أَنْوَاعِ التَّكْفِيرِ بِالْمَالِ وَالنَّقْلَ عَنْهُ إِلَى الصَّوْمِ لِلْعَجْزِ فِي الْحَالِ مَعَ تَوَهُّمِ الْقُدْرَةِ فِيمَا يُسْتَقْبَلُ تَيْسِيرًا لِلْأَدَاءِ

ترجمہ اور اسی بناء پر ہم نے کہا ہے کہ حانث فی الیمین کا جب مال ضائع ہو جائے تو وہ روزہ کے ساتھ کفارہ اداء کرے کیونکہ تکفیر بالمال کے انواع میں تخییر، دلیلِ یُسر ہے۔ اور مال کے ضائع ہونے کی وجہ سے عجزِ حالی کی بناء پر باوجود مستقبل میں توہم قدرت علی التکفیر بالمال کے، حکم کا تکفیر بالمال سے روزہ کی طرف انتقال، مکلّف پر اداء کی تیسیر اور سہولت کے لئے ہے۔

تقریر و تشریح -

قولہ **لان التخيير** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اس دعویٰ پر کہ کفّارہ بالمال "قدرت میسرہ" سے واجب ہوتا ہے۔ دو دلیلیں ذکر کر رہے ہیں۔ پہلی دلیل اپنے قول "لان التخییر الخ" سے ذکر کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کفّارہ

بالمال کے انواع میں مکلّف کو اختیار دیا ہے کہ وہ غلام آزاد کرے یا دس مسکینوں کو کھانا کھلائے یا دس مسکینوں کو کپڑا پہنائے اور اس طرح کی تخییر میں آسانی اور سہولت ہوتی ہے کیونکہ امور غیر متماثلہ فی المعنی (جیسے انواعِ کفّارہ) میں جو اختیار ہوتا ہے اُس کا اثر معنی کی طرف متعدی ہوتا ہے کہ ان امور متفاوتہ میں بعض امور بعض سے اسہل ہوتے ہیں لہذا یہ اختیار ضروری طور پر تیسیر کا فائدہ دے گا کیونکہ جب مکلّف کے لئے ایسے امور میں اختیار مل جاتا ہے تو اس کو امر ایسر کی توفیق مل جاتی ہے۔ جیسا کہ مسافر کو روزے اور افطار میں اختیار دیا گیا ہے۔ اور اگر ان امورِ مذکورہ میں سے کسی ایک کو معیّن طور پر واجب قرار دیا جاتا تو یہ مکلّف پر بڑا مشکل ہوتا جیسے مقیم پر روزہ ہی خاص طور پر واجب ہے بخلاف اُس اختیار کے جو امور متماثلہ فی المعانی میں ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے "ان اُقتلوا انفسکم او اخرجوا من دیارکم"، کیونکہ اِس اختیار کا اثر صرف صورۃً تک محدود رہتا ہے۔ اور صورۃ کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ تو یہ اختیار وجوب کی تاکید کا فائدہ دیتا ہے وجوب کی تیسیر کا فائدہ نہیں دیتا۔ اور صدقۂ فطر میں جو تخییر ہے (یعنی نصف صاع گندم اور صاعِ جَو، شعیر وغیرہ میں جو اختیار دیا گیا ہے) یہ دوسرے قبیل سے ہے۔ لہٰذا اب وہ مشہور اعتراض وارد نہیں ہوگا کہ جب تخییر، یُسر کی امارت ہے تو یہ صدقۂ فطر کے ساتھ منقوض ہے کیونکہ صدقۂ فطر تو "قدرت ممکنہ" کے ساتھ واجب ہوتا ہے باوجود اِس کے کہ اِس میں نصف صاع گندم اور صاع جَو وغیرہ میں تخییر موجود ہے تو اس کا جواب یہ ہوا کہ تخییرِ کامل، یُسر کی علامت ہے نہ کہ تخییرِ مطلق (اور تخییرِ کامل وہ ایسے امور میں ہوتی ہے جو متفاوتہ ہوں اور بعض، بعض سے اسہل ہو) اور یہ صورۃً و معنیً تخییر ہے) اور صدقۂ فطر میں جو تخییر ہے وہ تخییر کامل نہیں ہے "کما لا یخفی علی النُّہیٰ"، کہ وہ تو صرف صورۃً تخییر ہے معنیً نہیں ہے۔

قولہٗ **والنقل عنہ** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "والنقل عنہ"، کا عطف "انّ" کے اسم پر ہے تقدیرِ عبارت یہ ہے "ولان النقل عنہ ای عن التکفیر بالمال الخ اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "تیسّر الاداء"، یہ تمیز کی بنا پر منصوب ہے۔ اور یہ انّ کی خبر کے قائم مقام ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اپنے اس دعویٰ پر

فَکَانَ مِنْ قَبِیْلِ الزَّکٰوۃِ اِلَّا اَنَّ الْمَالَ ھُنَا غَیْرُ عَیْنٍ فَاَیُّ مَالٍ اَصَابَہٗ مِنْ بَعْدُ دَامَتْ بِہِ الْقُدْرَۃُ وَلِھٰذَا سَاوَی الْاِسْتِھْلَاکُ الْھَلَاکَ ھُنَا لِاِنْعِدَامِ التَّعَدِّیْ عَلٰی مَحَلٍّ مَشْغُوْلٍ بِحَقِّ الْغَیْرِ۔

ترجمہ - پس تکفیر بالمال، زکوٰۃ کے قبیلہ سے ہے مگر کفّارہ میں مال غیر معیّن ہوتا ہے (بلکہ وجوب کا تعلق مطلق مال سے ہوتا ہے) پس حِنث اور عجز کے بعد حانث کو جو مال بھی حاصل ہوا اُس مال سے قدرت ثابت ہوگی، اور اِس لئے کہ کفّارہ بالمال میں مال غیر معیّن ہوتا ہے مال کا خود بخود ضائع ہو جانا اور حانث کا مال کو ضائع کر دینا ("کفارہ بالمال"، کے وجوب کے سقوط میں) برابر ہیں کیونکہ حانث کی طرف سے ایسے محل پر تعدی نہیں پائی گئی جو غیر کے حق کے ساتھ مشغول ہو۔

تقریر و تشریح - کہ کفّارہ بالمال "قدرت میسرہ" کے ساتھ واجب ہوتا ہے۔ دوسری دلیل ذکر کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جب حانث فی الیمین کا مال ضائع ہو جائے تو وہ فی الحال تکفیر بالمال سے عاجز ہے۔ تو اِس عجز حالی کی وجہ سے باوجود مستقبل میں توہّم "قدرت علی التکفیر بالمال"، کے، حکم تکفیر بالمال سے روزے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور حکم کے انتقال میں مکلّف پر آسانی ہے بایں طور کہ مکلّف کے لئے ممکن ہے کہ فی الحال تین دن کے روزے رکھ کر کفّارہ ادا کرے اِس کے حق میں اس کی عمر میں عجز دائمی کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے جیسا کہ شیخ فانی کے حق میں عجز دائمی کا اعتبار ہے۔

قولہٗ **فکان من قبیل الزکوٰۃ** - یعنی جب یہ امر ثابت ہو گیا کہ "کفّارہ بالمال"، "قدرت میسرہ"، کے ساتھ واجب ہوتا ہے تو کفّارہ بالمال، زکوٰۃ کے قبیلہ سے ہو گیا جس طرح وجوبِ زکوٰۃ کے بقاء کے لئے قدرتِ میسرہ کا دوام شرط ہے اسی طرح کفّارہ بالمال کے وجوب کے بقاء کے لئے قدرت میسّرہ شرط ہوگی۔ پس جب مال ضائع ہو جائے تو کفّارہ بالمال ساقط ہو جائے گا (اور ضرورۃً، یہ وجوب، روزہ کی طرف منتقل ہو جائے گا) جس طرح کہ نصاب زکوٰۃ کے ضائع ہو جانے سے زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے۔

قولہٗ **الا ان یقال** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے کفارہ بالمال اور زکوٰۃ کے درمیان مابہ الامتیاز بیان کرتے ہیں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ قول، اعتراض کا جواب ہو۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا یہ کہنا کہ کفّارہ بالمال، زکوٰۃ کے قبیلہ سے ہے درست نہیں ہے۔ کیونکہ جس شخص پر زکوٰۃ واجب ہوئی پھر اُس کا مال ضائع ہو گیا تو اُس سے زکوٰۃ ساقط ہو گئی اب اگر اِس شخص کے پاس نیا مال آ جائے تو ساقط شدہ زکوٰۃ کا وجوب نہیں لوٹتا (جب اِس نئے مال نامی پر سال گذرے گا تو اس نئے مال کی زکوٰۃ واجب ہوگی) تو چاہیے یہ کہ جب حانث فی الیمین پر کفارہ بالمال واجب ہوا پھر اُس کا مال ضائع ہو گیا تو اُس سے کفارہ بالمال ساقط ہو گیا ابھی تک اُس نے روزے نہیں رکھے تھے کہ اُس کے پاس نیا مال آ گیا تو اُس پر ساقط شدہ کفارہ بالمال کا وجوب نہ لوٹتا حالانکہ تم کہتے ہو کہ جب اس کے پاس نیا مال آ جائے تو اُس پر کفارہ بالمال کا وجوب لوٹ آتا ہے

الجواب: کفارہ بالمال اور زکوٰۃ میں فرق ہے زکوٰۃ کا تعلق مالِ معیّن کے ساتھ ہوتا ہے تو جب یہ مال ضائع ہو جائے تو اس کی زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے اب اگر نیا مال آجائے تو ساقط شدہ زکوٰۃ کا وجوب عود نہیں کرتا ہاں جب اس نئے مال نامی پر سال گذرے گا تو اس کی زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اور کفارہ بالمال کا تعلق مالِ معیّن کے ساتھ نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کا تعلق مطلق مال کے ساتھ ہوتا ہے کیونکہ یہاں مقصود وہ چیز ہے جو تقرب کی صالح ہو موجب للثواب ہو حنث کے اِثم کی ساتر ہو۔ پس جو مال حنث کے وقت موجود ہو وہ اور جو مال حنث کے بعد حاصل ہوا ہو وہ دونوں اس میں برابر ہیں تو جو مال بھی حنث کے بعد حاصل ہوا اس سے کفارہ بالمال کے ادا کرنے پر قدرت ثابت ہو گئی پس اسی لئے حانث فی الیمین پر کفارہ بالمال کا وجوب عود کرتا ہے۔

وَاَمَّا الْحَجُّ فَالشَّرْطُ فِيْهِ الْمُتَمَكِّنَةُ مِنَ السَّفَرِ الْمُعْتَادِ بِرَاحِلَةٍ وَزَادٍ وَالْيُسْرُ لَا يَقَعُ اِلَّا بِخَدَمٍ وَاَعْوَانٍ وَمَرَاكِبَ وَلَيْسَ ذٰلِكَ بِشَرْطٍ بِالْاِجْمَاعِ فَلِذٰلِكَ لَمْ يَكُنْ شَرْطًا لِدَوَامِ الْوَاجِبِ۔

ترجمہ۔ اور حج میں "قدرت ممکنہ" شرط ہے۔ وہ یہ کہ سفر معتاد ہو (یعنی جس طرح لوگ عادۃً اس سفر کو طے کرتے ہوں) اور وہ ایک سواری اور تھوڑے سے زاد راہ کے ساتھ طے ہوتا ہے۔ اور یُسر تو اُس صورت میں واقع ہوتا ہے جبکہ انسان کے ساتھ بہت سارے خادم اور بہت سارے مددگار اور بہت سی سواریاں ہوں (اور وافر مقدار میں مال ہو) اور یہ تو بالاجماع شرط نہیں ہے۔ پس اسی لئے "قدرت ممکنہ" کا دوام واجب کے دوام کے لئے شرط نہیں ہے۔

تقریر و تشریح۔ قولہٗ **ولهذا اساوى** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے کفارہ بالمال اور زکوٰۃ کے درمیان دوسرا فرق بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اسی لئے (کہ کفارہ بالمال میں مال غیر معیّن ہوتا ہے) کفارہ بالمال کے وجوب کے سقوط میں "مال کا ضائع ہو جانا" اور حانث کا اپنے مال کو خود ضائع کر دینا" برابر ہے۔ جس طرح مال کے ضائع ہو جانے سے کفارہ بالمال ساقط ہو جاتا ہے اسی طرح حانث کے خود اپنے مال کو ضائع کر دینے سے بھی کفارہ بالمال ساقط ہو جاتا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جب وجوبِ کفارہ میں مال معیّن نہیں ہوتا تو حانث کی طرف سے ایسے محل پر تعدّی اور تجاوز نہیں پایا گیا جو غیر کے حق کے ساتھ مشغول

ہو (اور اس محل (یعنی مال) کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا حق متعلق ہو چکا ہو) تو اب استہلاک کی صورت میں یہ بات نہیں کہی جا سکتی کہ حانث نے جب خود مال کو ضائع کیا ہے تو زجر اور ڈانٹ کے لئے اس پر کفارہ بالمال واجب ہے، بخلاف زکوٰۃ کے کیونکہ اس میں وجوبِ زکوٰۃ کے لئے مال معیّن ہوتا ہے تو جب صاحبِ نصاب جس پر زکوٰۃ واجب ہو گئی ہے وہ خود اپنے مال کو ضائع کر دے تو اس کے ذمّہ سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی کیونکہ اس کی طرف سے ایسے محل پر تعدی پائی گئی ہے جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے حق کا تعلق ہو چکا ہے تو اس شخص پر اس کی تعدی کی وجہ سے ڈانٹ کے لئے زکوٰۃ واجب ہوگی۔

قولہٗ **واما الحج** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا یہ قول اس امر کا احتمال رکھتا ہے کہ یہ ایک وہم کا ازالہ ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ اس امر کا ابتدائی بیان ہو کہ حج اور اسی طرح صدقۂ فطر "قدرت میسرہ" کے ساتھ واجب نہیں ہوتے بلکہ یہ دونوں "قدرت ممکنہ" کے ساتھ واجب ہوتے ہیں۔ حج تو "قدرت ممکنہ" کے ساتھ اس لئے واجب ہوتا ہے کہ تھوڑا سا زادِ راہ اور ایک سواری اُدنیٰ قدرت ہے جس کے ذریعہ انسان حج کی ادائیگی پر قادر ہوتا ہے اور یہی اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد "مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا" سے مستفاد ہوتا ہے۔ کیونکہ استطاعت اسی قدر سے حاصل ہو جاتی ہے جس کو ہم نے ذکر کیا ہے۔ اور یُسر تو اس صورت میں واقع ہوتا ہے جبکہ انسان کے ساتھ بہت سے خادم اور بہت سے مددگار اور بہت سی سواریاں ہوں اور اس کے علاوہ اُس کے پاس وافر مال موجود ہو۔ اور یہ بالاجماع شرط نہیں ہے۔ تو جب یہ امر ثابت ہو گیا کہ حج "قدرت ممکنہ" کے ساتھ ثابت ہوتا ہے تو پھر دوام حج کے لئے اس "قدرت ممکنہ" کا بقاء شرط نہیں ہوگا۔ کیونکہ بقاءِ واجب کے لئے "قدرتِ ممکنہ" کا بقاء شرط نہیں ہے۔ کیونکہ یہ قدرت: احداثِ فعل پر تمکن کے لئے محض شرط ہے اس میں علیّت کا معنیٰ نہیں ہے پس بقاءِ واجب کے لئے اس کا بقاء شرط نہیں ہے اس لئے کہ بقاء، وجود کا غیر ہے اور جو چیز وجود کی شرط ہو اس کا بقاء کے لئے شرط ہونا ضروری اور لازم نہیں ہے۔ دیکھئے کہ بابِ نکاح میں شہود کا ہونا نکاح کے انعقاد کے لئے شرط ہے لیکن ان شہود کی بقاء نکاح کی بقاء کے لئے شرط نہیں ہے پس جب حج کی "قدرت ممکنہ" منتفی ہو جائیگی تو حج بحالہ واجب رہے گا۔ اور حج کی اس بقاء کا ثمرہ گنہگار ہونے اور وصیّت کرنے کے حق میں ظاہر ہوگا۔

وَكَذٰلِكَ صَدَقَةُ الْفِطْرِ لَمْ تَجِبْ بِصِفَةِ الْيُسْرِ بَلْ بِشَرْطِ الْقُدْرَةِ وَهُوَ الْغِنَاءُ لِيَصِيْرَ الْمَوْصُوْفُ بِهٖ اَهْلًا لِلْاِغْنَاءِ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ يَجِبُ بِثِيَابِ

الْبَذْلَةِ وَلَا يَقَعُ بِهَا الْيُسْرُ لِأَنَّهَا لَيْسَتْ بِنَامِيَةٍ فَلَمْ يَكُنِ الْبَقَاءُ مُفْتَقِرًا إِلَى دَوَامِ شَرْطِ الْوُجُوبِ

ترجمہ - اور حج کی طرح صدقۂ فطر بھی صفتِ یُسر کے ساتھ واجب نہیں ہوتا بلکہ یہ قدرت ممکنہ کے ساتھ واجب ہوتا ہے اور وہ (یعنی شرط مذکور کہ وہ قدرت ممکنہ ہے) غنا (یعنی مالکِ نصاب ہونا) ہے تاکہ جو شخص غنا کے ساتھ موصوف ہے وہ اِغنا کا اہل ہو جائے۔ کیا تو نہیں دیکھتا کہ وہ (یعنی صدقۂ فطر) استعمال کے کپڑوں کے ساتھ واجب ہو جاتا ہے حالانکہ استعمال کے کپڑوں کے ساتھ یُسر واقع نہیں ہوتا ہے کیونکہ یہ نامیہ نہیں ہیں۔ پس واجب اپنی بقاء میں قدرت ممکنہ کے دوام کی طرف محتاج نہیں ہوگا۔

تقریر و تشریح - اور احتمال اوّل پر تقریر مقام یہ ہے کہ بعض لوگوں کو یہ وہم ہوا کہ حج قدرت میسرہ کے ساتھ واجب ہوتا ہے کیونکہ ادائیگی حج کے لئے سواری اور زادِ راہ پر قدرت شرط ہے۔ اور زادِ راہ اور سواری دونوں اصل قدرت پر زائد ہیں کیونکہ ادائیگی حج کے لئے ادنیٰ قدرت تو یہ ہے کہ انسان تندرست ہو کر پیدل چلنے اور راستہ میں زادِ راہ کے اکتساب پر قادر ہو اسی لئے تو پیدل حج کی نذر صحیح ہے۔ پھر بقاءِ حج کے لئے اس کی قدرت میسرہ کی بقاء کو شرط قرار نہیں دیا گیا (ای بناءً علی زعم المعترض) حتیٰ کہ اگر زادِ راہ اور سواری پر قدرت حاصل ہونے کی وجہ سے مکلّف پر حج واجب ہو گیا اور ابھی تک اس نے حج کی ادائیگی نہیں کی تھی کہ وہ قدرت فوت ہو گئی تو اس قدرت کے فوات سے یہ حج اس سے ساقط نہیں ہوگا بلکہ اس پر بحالہٖ واجب رہے گا۔ فاشار المصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ الی الجواب بما ذکر۔ **تنبیہ** - وجوب حج میں ادنیٰ قدرت کے بارے سائل نے جس توہم کا ذکر کیا ہے نماز کی طرح اُس کا حج میں اس لئے اعتبار نہیں کیا گیا کہ اس اعتبار کی بناء پر حرج عظیم واقع ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ صورتحال اکثر اور غالب طور پر ہلاکت اور موت کا سبب بنتی ہے بخلاف نماز کے کیونکہ اس میں توہم قدرت کا اس لئے اعتبار کیا گیا ہے کہ اس کا اثر اس کے خُلف یعنی قضا میں ظاہر ہو اور حج کا تو خُلف ہے نہیں تو پھر توہم مذکور کے اعتبار کرنے کی صورت میں بدستور حرج باقی رہے گا۔ لہٰذا وجوب حج میں سائل کے ادنیٰ قدرت کے بارے بیان کردہ توہم قدرت کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔

قولہٗ **وکذلك صدقة الفطر** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حج کی طرح صدقۂ فطر بھی صفتِ یُسر کے ساتھ واجب نہیں ہوتا بلکہ قدرت ممکنہ کے ساتھ واجب ہوتا ہے اور قدرت ممکنہ سے مراد غناءِ شرعی ہے اور وہ مکلّف کا مالکِ

نصاب ہونا ہے اور غناء مذکور یُسر نہیں ہے کیونکہ یُسر تو مالِ نامی سے حاصل ہوتا ہے (لیکون الاداء من الفضل) اور اس میں تو مال کا نامی ہونا شرط نہیں ہے اور اسی لئے تو اس میں (ای صدقۂ فطر میں) حولانِ حول شرط نہیں ہے بلکہ اگر مکلّف لیلۃ الفطر کو نصاب کا مالک ہو گیا تو اس پر صدقۂ فطر واجب ہو جائے گا۔ اور ہم نے غناء مذکور کو اس لئے شرط قرار دیا ہے کہ حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے "خَيْرُ الصَّدَقَةِ مَا كَانَ عَنْ ظَهْرِ غِنًى" رواہ البخاری ومسلم" بہترین صدقہ وہ ہے جو غناء سے ہو یعنی صدقہ دے اور پھر غناء باقی رہے مطلق فقیر نہ ہو جائے۔ پس مکلّف میں صفتِ غناء کا اعتبار ضروری ہوا تاکہ وہ اس غناء کے واسطہ سے غیر کو غنی کرنے کا اہل ہو جائے کیونکہ کسی کو غنی کرنا اپنے غنی ہونے کے بغیر متحقق نہیں ہو سکتا جیسا کہ کسی کو مالک بنانا اپنے مالک ہونے کے بغیر متحقق نہیں ہو سکتا ہے۔

سوال غناء سے مراد تو یہ ہے کہ مکلّف ایک دن سے زیادہ کی خوراک کا مالک ہو اور یہی قدرت ممکنہ ہے اور جس کا تم نے ذکر کیا ہے وہ تو قدرت میسرہ ہے پس ہر اُس شخص پر صدقۂ فطر واجب ہوگا جو ایک دن سے زیادہ کی خوراک کا مالک ہو جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے۔ الجواب - اگر غناء سے مراد وہ ہو جس کا تم نے ذکر کیا تو اس صورت میں قلبِ موضوع لازم آئیگا بایں طور کہ وہ شخص کسی محتاج کو صدقہ دے گا۔ پھر یہ شخص خود کل کو محتاج ہو کر اس سے بعینہٖ یہی صدقہ مانگے گا۔ اور یہ تو قبیح ہے کیونکہ اپنی حاجت کو پورا کرنا تاکہ سوال کی نوبت نہ آئے یہ اولیٰ ہے فقیر کی حاجت پورا کرنے سے اسی لئے تو ہم نے کہا ہے کہ ہمارے نزدیک جس کے پاس نصاب سے کم مال ہے وہ حکم عدم میں ہے حتیٰ کہ شرع شریف نے نصاب سے کم مال کے مالک کے لئے صدقہ لینا جائز قرار دیا ہے۔

فَصْلٌ فِي صِفَةِ الْحُسْنِ لِلْمَأْمُورِ بِهِ الْمَأْمُورُ بِهِ نَوْعَانِ حَسَنٌ لِمَعْنًى فِي عَيْنِهِ وَحَسَنٌ لِمَعْنًى فِي غَيْرِهِ۔

ترجمہ - یہ فصل، مامور بہ کی صفتِ حُسن کے بیان میں ہے۔ مامور بہ دو قسم ہے (۱) حَسن لعینہ (۲) حَسن لغیرہ

تقریر و تشریح قولہٗ **الا تری** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے اس قول سے اس دعویٰ پر دلیل پیش کر رہے ہیں کہ صدقۂ فطر "قدرت میسّرۃ" کے ساتھ واجب نہیں ہوتا بلکہ یہ "قدرت ممکنہ" کے ساتھ واجب ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں کہ ذرا آپ

اِس امر کی طرف توجہ فرمائیں کہ صدقۂ فطر استعمال کے کپڑوں کے سبب سے واجب ہو جاتا ہے جبکہ یہ کپڑے حاجۃ اصلیہ سے زائد ہوں اور نصاب کے مساوی ہوں۔ حالانکہ ان کپڑوں سے یُسر حاصل نہیں ہوتا ہے کیونکہ یُسر تو مالِ نامی سے حاصل ہوتا ہے (لیکون الاداء من الفضل) اور یہ کپڑے نامیہ نہیں ہیں۔ ہاں اِن کپڑوں سے "قدرت ممکنہ" حاصل ہوتی ہے تو معلوم ہوا کہ صدقۂ فطر کے وجوب کے لئے "قدرت ممکنہ" شرط ہے "قدرت میسّرہ" شرط نہیں ہے پس صدقۂ فطر اپنی بقاء میں اپنی قدرت ممکنہ کے بقاء کی طرف محتاج نہیں ہوگا حتیٰ کہ اگر نصاب ضائع ہوگیا اور مکلّف نے ابھی تک صدقۂ فطر ادا نہیں کیا تھا تو اس کے ذمّہ سے صدقۂ فطر ساقط نہیں ہوگا۔

تنبیہ۔ صدقۂ فطر کے بارے بھی حج کی طرح اشکالِ مذکور اور اس کے جواب کی تقریر مدّنظر رہے۔

قولہ **فصل فی صفۃ الحسن للمامور بہ** الخ چونکہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے آخر الکتاب میں "صفۃ الحسن للمامور بہ" کا اثبات کیا ہے تو یہاں اس کے اثبات کے لئے احتجاج کو ترک کرتے ہوئے اِس کی تقسیم شروع فرمادی۔ اب ہم بیانِ تقسیم سے پہلے تمہیداً لبصیرت کے لئے چند ضروری امور کا ذکر (اختصاراً) کرتے ہیں۔ اوّلاً: شارع جس شئ (فعل) کا امر فرمائے وہ مامور بہ ہے اور جس شئ (فعل) پر نہی فرمائے وہ منہی عنہ ہے۔ مامور بہ حَسین ہوتا ہے اور منہی عنہ قبیح ہوتا ہے۔ مامور بہ کا حَسین ہونا عقل و نقل دونوں سے ثابت ہے۔ عقلاً تو اِس لئے کہ شارع حکیم ہے۔ اور حکیم قبیح شئ کو طلب نہیں کرتا کیونکہ یہ حکمت کے منافی ہے۔ اور نقلاً اِس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: اِنّ اللہ لا یامر بالفحشاء اور منہی عنہ کا قبیح ہونا بھی عقلاً و نقلاً ثابت ہے کما لا یخفیٰ علی النُّہیٰ اور صفۃِ حسن کا مامور بہ سے (مامور بہ کے اوصاف لازمہ میں سے ہونے کی وجہ سے) انفکاک ممکن نہیں ہے۔ ثانیاً حُسن و قبح کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے۔ اوّل کسی شئ کا طبیعت کے مناسب ہونا حُسن ہے اور کسی شئ کا طبیعت کے منافر ہونا قبح ہے جیسے (کہا جاتا ہے) الحلو حسن و المرّ قبیح۔ ثانی کسی شئ کا صفۃِ کمال ہونا حُسن ہے اور کسی شئ کا صفۃِ نقصان ہونا قبح ہے جیسے (کہا جاتا ہے) العلم حسن و الجہل قبیح۔ ثالث کسی شئ کا مدح و ثواب کا متعلق ہونا حُسن ہے اور کسی شئ کا ذم و عقاب کا متعلق ہونا قبح ہے یعنی حَسن وہ فعل ہوتا ہے جس کا فاعل اللہ تعالیٰ کی طرف سے دنیا میں حمد کا اور آخرت میں ثواب کا مستحق قرار پائے اور قبیح وہ فعل ہوتا ہے جس کا فاعل اللہ تعالیٰ کی طرف سے دنیا میں مذمت اور آخرت میں عذاب کا مستحق قرار پائے جیسے (کہا جاتا ہے) الطاعۃ حسنۃ و المعصیۃ قبیحۃ۔ حُسن و قبح کا (اِن تین معانی مذکورہ پر) یہ اطلاق افعال العباد میں ہے۔ باقی اللہ تبارک و تعالیٰ کے افعال مبارکہ حسنہ ہیں اور یہاں حُسن کا معنی صفۃِ کمال ہے اب یہ اشکال نہیں ہوسکتا کہ حُسن و قبح کا استعمال ان معانی ثلاثہ مذکورہ پر درست نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے افعال، صفۃِ حُسن کے ساتھ موصوف ہیں حالانکہ ان کے ساتھ آخرت میں ثواب کا تعلق نہیں

ہے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ ثواب سے مستغنی ہیں بلکہ وہ تو اپنے بندوں کو ثواب سے نوازتے ہیں۔ و تقریر الجواب ظاہر۔ سوال حُسن و طاعۃ اور قبح و معصیۃ میں تقابل ہے جس طرح حسن، طاعۃ کے اوصاف لازمہ میں سے ہے اور بالاجماع مؤاخذہ کے منافی ہے اسی طرح قبح، معصیۃ کے اوصاف لازمہ میں سے ہے اور عفو کے منافی ہوگا۔ کیونکہ ان کے درمیان تقابل ہے پس بنابریں چاہیے کہ آخرت میں عفو صحیح نہ ہو کیونکہ یہ لزوم کے منافی ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ غفور رحیم ہے وہ چاہے تو اپنے عاصی بندے کو معاف فرمادے الجواب: ہاں حُسن و طاعۃ اور قبح و معصیۃ میں تقابل ہے لیکن یہ تقابل صحۃِ عفو کی انتفاء کا مقتضی نہیں ہے کیونکہ کسی فعل کے متعلّقِ عقاب ہونے کا معنی یہ ہے کہ اس فعل کا مرتکب، عقاب کا مستحق ہے نہ یہ کہ اِس کو عذاب کرنا اللہ تعالیٰ پر لازم ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ مالک و مختار ہے وہ چاہے تو اپنے عاصی بندے کو معاف فرمادے یا اِس کو عذاب میں مبتلا کردے۔ ثالثاً۔ حُسن و قبح پہلے دونوں معانی کے اعتبار سے بالاتفاق عقلی ہیں اور معنی ثالث کے اعتبار سے ان کے عقلی اور شرعی ہونے میں نزاع واقع ہوا ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک افعال کا حُسن و قبح شرعی ہے اس میں عقل کو کوئی دخل نہیں۔ (بقیۂ تقریر متن اور ترجمہ کے بعد دیکھیں)

وَالَّذِیْ حَسُنَ لِمَعْنًی فِیْ عَیْنِہٖ نَوْعَانِ مَا کَانَ الْمَعْنٰی فِیْ وَضْعِہٖ کَالصَّلٰوۃِ فَاِنَّہَا تَتَأَدّٰی بِاَفْعَالٍ وَّاَقْوَالٍ وُضِعَتْ لِلتَّعْظِیْمِ وَالتَّعْظِیْمُ حَسَنٌ فِیْ نَفْسِہٖ اِلَّا اَنْ یَّکُوْنَ فِیْ غَیْرِ حِیْنِہٖ اَوْ حَالِہٖ

ترجمہ۔ اور وہ مامور بہ جو حُسن لعینہ ہے دو قسم ہے (۱) وہ ہے کہ مامور بہ جس وصف کی وجہ سے حَسن ہے وہ وصف فی حد ذاتہٖ حَسن ہے جیسے صلوٰۃ ہے کیونکہ یہ اُن افعال اور اقوال کے ساتھ ادا کی جاتی ہے جو وضع ہی تعظیم باری تعالیٰ کے لئے کئے گئے ہیں اور تعظیم لذاتہٖ حسن ہے مگر یہ کہ تعظیم اپنے وقت کے غیر وقت میں ہو (جیسے صلوٰۃ کو اوقات مکروہہ میں ادا کرنا) یا یہ کہ تعظیم اپنی حالت کی غیر حالت میں ہو (جیسے نماز کو مع الحدث و الجنابۃ ادا کرنا ہے)

بقیۂ تقریر و تشریح۔ شارع نے جس فعل کا امر کیا وہ حسن ہے اور جس فعل سے نہی کی ہے وہ قبیح ہے۔ حتیٰ کہ جس فعل کے لئے اس نے امر کیا ہے اگر اس کے برعکس اِس فعل سے نہی کردیتا تو وہ فعل قبیح ہو جاتا اور جس فعل سے نہی کی ہے اگر اس کے برعکس اس

فعل کا امر کر دیتا تو وہ حسن ہو جاتا۔ اور احناف کے نزدیک افعال کا حُسن و قبح عقلی یعنی واقعی ہے شرع پر موقوف نہیں۔ شرع شریف کے وارد ہونے سے پہلے نفس الامر میں بعض افعال حسنہ ہیں۔ اس امر کے مستحقہ ہیں کہ ان کے فاعل کو ثواب ملے اور بعض افعال قبیحہ ہیں اِس امر کے مستحقہ ہیں کہ ان کے فاعل اور مرتکب کو عذاب ہو تو جو فعل حَسن تھا اُس کا شارع نے امر کر دیا اور جو قبیح تھا اس سے نہی کر دی کیونکہ آمر حکیم ہے تو شارع نے حُسن و قبح جو نفس الامر میں افعال کے لئے ثابت ہیں اُن کو ظاہر فرما دیا جیسے علم طبّ اُس نفع و ضرر کو ظاہر کرتا ہے جو دوا کے لئے نفس الامر میں ثابت ہے۔ تو عقول کے لئے بسا اوقات حُسن و قبح واقعین تک رسائی ہو جاتی ہے جیسے صدقِ نافع کا حُسن اور کذبِ ضار کا قبح اور بسا اوقات رسائی نہیں ہوتی جیسے آخر رمضان کے روزوں کا حُسن اور اوّلِ شوال کے روزہ کا قبح کیونکہ اس میں عقل کو کوئی مجال نہیں اور شرع شریف نے حسن و قبح واقعی کو ظاہر کر دیا ہے۔ لیکن اس مقام پر یہ امر پیش نظر رہے کہ احناف کے نزدیک ایک فعل کا عقلاً اور نفس الامر میں حُسن یا قبیح ہونا اِس امر کو مستلزم نہیں کہ عقل نے جس فعل کو حُسن سمجھا ہے شارع اس کا امر بھی کرے اور جس فعل کو اس نے قبیح سمجھا ہے اُس سے نہی بھی کرے البتہ شارع چونکہ حکیم ہے وہ مرجوح کو ترجیح نہیں دیتا اس لئے حُسن، استحقاقِ امر کے لائق اور قبح استحقاقِ نہی کے لائق ہو سکتا ہے۔ اور یہ نہیں کہ ان میں سے ہر ایک امر یا نہی کو مستلزم ہو۔ حاکم تو اللہ تبارک وتعالیٰ ہی ہے اس لئے جب شارع حکم نہیں کرتا حکم نہیں پایا جاتا۔ عقل تو حسن و قبح کی معرفت کا آلہ ہے۔ اور معتزلہ کے نزدیک افعال کا حسن و قبح عقلی ہے بایں طور کہ عقل حسن و قبح کے ساتھ حاکم ہے شرع کو کوئی دخل نہیں ہے ایک فعل کا عقلاً حُسن یا قبیح ہونا اِس امر کو مستلزم ہے کہ شارع اس کے لئے امر یا نہی کرے وَاَدِلَّةُ الْفِرَقِ فِی الْمَبْسُوْطَاتِ۔ اب اِس تمہید کے بعد مامور بہ کی تقسیم کا بیان یہ ہے کہ مامور بہ باعتبار حُسن کے دو قسم ہے ایک قسم حُسن لعینہ ہے (اور حُسن لعینہ وہ ہوتا ہے کہ اُس کی ذات میں حُسن ہو۔ اُس کے غیر کو اِس میں دخل نہ ہو) اور دوسری قسم حُسن لغیرہ ہے (اور حُسن لغیرہ وہ ہوتا ہے کہ اُس کے حُسن کا منشأ وہ غیر ہو اور مامور بہ کو اِس میں کچھ دخل نہ ہو) اور حُسن لعینہ یعنی قسم اوّل دو قسم ہے ایک قسم یہ ہے کہ مامور بہ جس وصف کی وجہ سے حُسن ہے وہ وصف فی نفسہ اور لذاتہ حُسن ہے اور وہ وصف اس مامور بہ کی ذات میں ہے جیسے نماز کیونکہ نماز اُن افعال اور اقوال کے ساتھ ادا کی جاتی ہے جو وضع ہی اللہ تبارک وتعالیٰ کی تعظیم کے لئے کئے گئے ہیں۔ ذرا غور کیجئے کہ نماز اپنی ابتداء سے لے کر اپنی انتہاء تک اقوال و افعال کے اعتبار سے سراسر اللہ تبارک وتعالیٰ کی تعظیم ہے اور اس کی حمد و ثناء ہے اور اُس کے سامنے عاجزی کا اظہار کرنا ہے اور اُس کے سامنے کھڑا ہونا ہے اور اُس کی بارگاہ میں بیٹھنا ہے۔ تو یہ تمام افعال و اقوال فی نفسہا حُسن ہیں کیونکہ یہ وضع ہی اللہ تبارک وتعالیٰ کی تعظیم کے لئے کئے گئے ہیں اور تعظیم فی ذاتہ حُسن ہے کیونکہ یہ مُنعِم کا شکر ہے (اور ایمان باللہ اسی قسم سے ہے بلکہ مرتبہ کے

اعتبار سے وہ نماز سے اعلیٰ ہے کیونکہ یہ کسی حالت میں سقوط کو قبول نہیں کرتا ہے جبکہ نماز بعض حالات میں سقوط کو قبول کرتی ہے (جیسے حالتِ حیض و نفاس میں) اسی لئے بعض نے قسمِ اوّل کی نوعِ اوّل کی دو قسمیں کی ہیں۔ ایک وہ جو سقوط کو قبول نہ کرے جیسے ایمان اور دوسری وہ جو سقوط کو قبول کرے جیسے نماز۔ اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "الّا ان یکون فی غیر حینہ او حالہ" ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ تعظیم باری تعالیٰ (یعنی نماز) فی حد ذاتہ حُسن ہے تو حُسن اس کو لازم ہوگا اور اِس سے منفک نہیں ہوگا۔ تو چاہیے کہ نماز ہر حال اور ہر وقت میں حُسن ہو جبکہ حالتِ حدث و جنابت اور حالتِ حیض و نفاس میں اور اوقاتِ مکروہہ میں نماز حُسن نہیں ہے۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ تعظیم (یعنی نماز) حُسن لذاتہ ہے اور حُسن اِس کو اس کے اپنے حالات اور اوقات میں قطعاً لازم ہے اس سے منفک نہیں ہوتا ہے اور حالتِ حدث و جنابت اور حالتِ حیض و نفاس اِس تعظیم یعنی نماز کی حالت ہی نہیں ہے اور اوقاتِ مکروہہ اِس کے اوقات ہی نہیں ہیں اگر حالات و اوقاتِ مذکورہ میں نماز حُسن نہ ہو تو کوئی محذور لازم نہیں آتا ہے۔

وَمَا الْتَحَقَ بِالْوَاسِطَةِ بِمَا كَانَ الْمَعْنٰى فِيْ وَضْعِهٖ كَالزَّكٰوةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ فَاِنَّ هٰذِهِ الْاَفْعَالَ بِوَاسِطَةِ حَاجَةِ الْفَقِيْرِ وَاشْتِهَاءِ النَّفْسِ وَشَرَفِ الْمَكَانِ تَضَمَّنَتْ اِغْنَاءَ عِبَادِ اللّٰهِ وَقَهْرَ عَدُوِّهٖ وَتَعْظِيْمَ شَعَائِرِهٖ فَصَارَتْ حَسَنَةً مِنَ الْعَبْدِ لِلرَّبِّ عَزَّتْ قُدْرَتُهٗ بِلَا ثَالِثٍ مَعْنًى لِكَوْنِ هٰذِهِ الْوَسَائِطِ ثَابِتَةً بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى مُضَافَةً اِلَيْهِ

ترجمہ۔ اور حُسن لعینہ کی دوسری قسم وہ ہے جو واسطہ کے سبب سے حُسن لعینہ کی پہلی قسم جو "ماکان المعنی فی وضعہ ہے" کے ساتھ ملحق ہے جیسے زکوٰۃ اور روزہ اور حج ہے کیونکہ یہ افعال حاجت فقیر اور اشتہاءِ نفس اور شرف مکان کے واسطہ سے اللہ تعالیٰ کے بندوں کے اغناء کو اور اللہ تعالیٰ کے دشمن کو مغلوب کرنے کو اور اللہ تعالیٰ کے شعائر کی تعظیم کو متضمن ہو گئے ہیں پس یہ افعال حسنہ ہو گئے ہیں درانحالیکہ یہ صادر ہونے والے ہیں بندے سے ربّ تعالیٰ عزت قدرتہٗ کے لئے بغیر واسطے معنی ثالث (یعنی امر خارج) کے کیونکہ یہ وسائط اللہ تعالیٰ کے پیدا کردہ ہیں اور اسی کی طرف مضاف ہوتے ہیں یعنی منسوب ہوتے ہیں۔

(تو یہ وسائط درمیان میں حائل نہیں ہوں گے ان کا ہونا نہ ہونا برابر ہے)

تقریر وتشریح قولہ **وما التحق بالواسطۃ** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "بالواسطہ" میں باء سببیہ ہے۔ اور "بما کان الخ التحق" سے متعلق ہے اور "ثالث معنی" میں صفت کی اضافت موصوف کی طرف ہے تقدیر عبارت یہ ہے "بلا اعتبار معنی ثالث" اور یہاں واسطہ سے مراد وہ امر ہے جس پر اس مامور بہ کے حسن کا ثبوت موقوف ہے۔ اور شعائر، اعمال حج اور ہر اس چیز کو کہتے ہیں جس کو اللہ تعالیٰ کی اطاعت کا علم قرار دیا گیا ہو۔ تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حسن لعینہ کی دوسری قسم وہ ہے جو واسطہ کے سبب سے حسن لعینہ کی قسم اول یعنی "ما کان المعنی فی وضعہ" کے ساتھ ملحق ہے (چونکہ یہ واسطہ اللہ تعالیٰ کا پیدا کردہ ہے بندے کے اختیار کو اس میں دخل نہیں ہے اس لئے یہاں واسطے کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس قسم کو حسن لعینہ کے اقسام سے شمار کیا گیا ہے) جیسے زکوٰۃ اور روزہ اور حج ہے۔ پس زکوٰۃ بظاہر مال کا ضائع کرنا ہے۔ لیکن فقیر جو اللہ تعالیٰ کا محبوب ہے اس کی حاجت کو پورا کرنے کی وجہ سے یہ حسن ہوگئی ہے اور فقیر کی حاجت محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہے اس فقیر کو اس میں دخل نہیں ہے اور اسی طرح روزہ بظاہر نفس کو بھوکا رکھنا اور اس کو ہلاک کرنا ہے لیکن نفس امارہ بالسوء (جو کہ اللہ تعالیٰ کا عدو ہے) کو مغلوب کرنے کی وجہ سے حسن ہوگیا ہے اور نفس کی عداوت اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ ہے بندے کو اس میں کوئی اختیار نہیں ہے اور اسی طرح حج بظاہر قطع مسافت اور مقامات متعددہ مخصوصہ کا دیکھنا اور سعی کرنا ہے اور یہ امور حسنہ نہیں ہیں ان میں جو حسن آیا ہے وہ مکان کی عظمت وشرافت کی وجہ سے ہے اور مکان کی شرافت محض اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ ہے اور اسی کی عطاء کردہ ہے بندے کو اس میں اختیار نہیں ہے (یا یوں کہہ لیجئے کہ اس شرافت میں ان امکنہ متعددہ کو کوئی اختیار نہیں ہے) جب یہ وسائط (جن سے حسن ثابت ہوتا ہے) ہمارے لئے غیر اختیاری ہیں اور محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کردہ ہیں تو گویا یہ وسائط درمیان میں حائل نہیں ہیں۔ پس زکوٰۃ اور روزہ اور حج حسن لعینہا ہوگئے اسی لئے تو ان کو حسن لعینہ کے اقسام سے شمار کیا ہے اور "ما کان المعنی فی وضعہ" کے ساتھ ملحق کیا ہے۔ لیکن نفس واسطہ ہونے کی وجہ سے یہ ایک مستقل قسم بھی قرار پائی۔ اور حسن لعینہ کی قسم ثانی قرار پاگئی یعنی افعال مذکورہ باوجود اس کے کہ ان میں وسائط موجود ہیں۔ حسن لعینہ کے ساتھ اس لئے ملحق ہوگئے ہیں کہ یہ وسائط محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہیں اور اسی کی طرف منسوب ہیں گویا کہ یہ درمیان میں حائل ہی نہیں ہیں۔ اور حسن لعینہ کی اس نوع اور حسن لغیرہ کی دونوں قسموں میں بھی فرق ہے کیونکہ اس نوع میں واسطہ محض اللہ تعالیٰ

کا پیدا کردہ ہے بندے کو اس میں کوئی اختیار نہیں ہے پس گویا کہ یہ واسطہ موجود ہی نہیں ہے تو یہ نوع حسن لعینہ ہوگئی بخلاف قسم ثانی کے کہ اس میں جو وسائط ہیں ان میں بندے کے اختیار کو دخل ہے اسی لئے تو ان افعال کو جن میں یہ وسائط موجود ہیں حسن لغیرہ کے اقسام میں شمار کیا گیا ہے جیسے جہاد اور صلوٰۃ الجنازہ اور اقامۃ حدود۔

وَحُكْمُ هٰذَيْنِ النَّوْعَيْنِ وَاحِدٌ وَهُوَ اَنَّ الْوُجُوْبَ مَتٰى ثَبَتَ لَا يَسْقُطُ اِلَّا بِفِعْلِ الْوَاجِبِ اَوْ بِاعْتِرَاضِ مَا يُسْقِطُهٗ بِعَيْنِهٖ

ترجمہ۔ اور حسن لعینہ کی ان دونوں قسموں کا ایک حکم ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ جب وجوب، مکلف کے ذمہ ثابت ہوجائے تو وہ ساقط نہیں ہوتا مگر واجب کے ادا کردینے سے یا اس امر کے عروض کی وجہ سے جو بعینہ واجب کو ساقط کردے۔

تقریر وتشریح قولہ **وحکم هذين النوعين** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حسن لعینہ کی ان دونوں قسموں (یعنی الحسن المعنی فی نفسہ اور الملتحق بہ) کا ایک حکم ہے وہ یہ کہ جب واجب مکلف کے ذمہ ثابت ہوجاتا ہے تو اس واجب کا سقوط صرف دو طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ سے ہوتا ہے یا تو مکلف اس واجب کی ادائیگی کردے تو یہ واجب مکلف کے ذمہ سے ساقط ہوجاتا ہے اور یا مکلف کو ایسا امر عارض ہوجائے جو بعینہ واجب کے سقوط میں بلا واسطہ مؤثر ہو جیسے حیض ونفاس کیونکہ یہ بعینہ نماز کے سقوط میں اپنے عروض کے وقت بلا واسطہ مؤثر ہیں۔ توضیح المقام علی وجہ التفصیل یوں ہے کہ حسن لعینہ کی دونوں قسموں کے دو حکم ہیں ایک حکم یہ ہے کہ مکلف کے واجب کو ادا کردینے سے یہ واجب اس کے ذمہ سے ساقط ہوجاتا ہے۔ دوسرا حکم یہ ہے کہ مکلف کو ایسا امر عارض ہوجائے جو بعینہ واجب کو اس کے ذمہ سے ساقط کردے تو حکم اول حسن لعینہ کی دونوں قسموں اور حسن لغیرہ کی دونوں قسموں کے درمیان مشترک ہے اور حکم ثانی ان کے درمیان ما بہ الامتیاز ہے کیونکہ امر عارض حسن لغیرہ کی دونوں قسموں کے لئے بالذات مسقط نہیں ہے بلکہ بالواسطہ مسقط ہے۔ پس مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "بعینہ" "حسن لغیرہ" سے احتراز ہے۔ تنبیہ۔ بیان سابق سے یہ امر مفہوم ہو رہا ہے کہ امر عارض، سقوط واجب کی علت ہے سبب اور شرط نہیں ہے۔ سوال۔ وجوب سے مراد نفس وجوب ہے (جو اپنے سبب سے ثابت ہوتا ہے) یا وجوب سے

مراد وجوبِ اداء ہے (جوامر سے ثابت ہوتا ہے) اگر وجوب سے مراد نفسِ وجوب ہو تو مصنف کا قول "باعتراض ما یسقطہ بعینہ" صحیح ہے کیونکہ نفسِ وجوب، وجوب کے بعد وقت میں حوادث کے عارض ہونے کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے لیکن اس کا یہاں وارد کرنا مناسب نہیں ہے کیونکہ اس سے خروج عن المبحث لازم آتا ہے اس لئے کہ ہماری گفتگو تو ماثبت بالامر کے حُسن کے بیان میں ہے اور وہ تو وجوبِ اداء ہے اور اگر وجوب سے مراد وجوب اداء ہو تو اس کا اس مقام پر وارد کرنا درست ہے لیکن مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "باعتراض ما یسقطہ بعینہ" صحیح نہیں ہے کیونکہ وجوبِ اداء جو کہ امر کے ساتھ ثابت ہوتا ہے وہ اپنے ثبوت (یعنی وجود) کے بعد امر عارض کے پیش آجانے کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا ہے کیونکہ خطاب آخر وقت میں متوجہ ہوتا ہے اور اس کے بعد عروض عارض، سقوطِ واجب کے لئے مفید نہیں ہوتا ہے۔ الجواب: وجوب سے مراد نفسِ وجوب ہے (جو کہ اپنے سبب سے ثابت ہوتا ہے) اور خروج عن المبحث بھی لازم نہیں آتا ہے کیونکہ وقت کا نفسِ وجوب کے لئے سبب ہونا امر کے واسطہ سے معلوم ہوتا ہے تو نفس وجوب بالواسطہ امر سے ثابت ہوگا لہٰذا نفسِ وجوب کی اضافۃ امر کی طرف درست ہے (لہٰذا بنابریں اس کو اس جگہ وارد کرنا صحیح ہے کیونکہ وہ اس وقت امر کے ساتھ ثابت ہے) جیساکہ وہ حکم جو المقتضیٰ سے ثابت ہوتا ہے اس کی اضافۃ المقتضِی کے واسطہ سے نص کی طرف درست ہوتی ہے۔ علی ما مر بیانہ۔

وَالَّذِیْ حَسُنَ لِمَعْنًی فِیْ غَیْرِہٖ نَوْعَانِ مَا یَحْصُلُ الْمَعْنٰی بَعْدَہٗ بِفِعْلٍ مَقْصُوْدٍ کَالْوُضُوْءِ وَالسَّعْیِ اِلَی الْجُمُعَۃِ وَمَا یَحْصُلُ الْمَعْنٰی بِفِعْلِ الْمَاْمُوْرِ بِہٖ کَالصَّلٰوۃِ عَلَی الْمَیِّتِ وَالْجِہَادِ وَاِقَامَۃِ الْحُدُوْدِ فَاِنَّ مَا فِیْہِ الْحُسْنُ مِنْ قَضَاءِ حَقٍّ وَکَبْتِ اَعْدَاءِ اللّٰہِ تَعَالٰی وَالزَّجْرِ عَنِ الْمَعَاصِیْ یَحْصُلُ بِنَفْسِ الْفِعْلِ وَحُکْمُ ہٰذَیْنِ النَّوْعَیْنِ وَاحِدٌ اَیْضًا وَھُوَ بَقَاءُ الْوَاجِبِ بِوُجُوْبِ الْغَیْرِ وَسُقُوْطِہٖ بِسُقُوْطِ الْغَیْرِ۔

ترجمہ — اور "حسن لغیرہ" دو قسم ہے ایک قسم وہ مامور بہ ہے کہ جس غیر کی وجہ سے یہ حسن ہوا ہے وہ اس مامور بہ کے بعد

فعلِ مقصود کے ساتھ حاصل ہو جیسے الوضوء اور السعی الی الجمعۃ۔ اور دوسری قسم وہ مامور بہ ہے کہ جس غیر کی وجہ سے یہ حسن ہوا ہے وہ (غیر) فعلِ مامور بہ کے ساتھ ہی ادا ہو جائے (اس غیر کے لئے کوئی اور فعل نہ ہو) جیسے صلوٰۃ علی المیت اور جہاد اور اقامۃِ حدود، کیونکہ اس میں جو حُسن ہے وہ لذاتہٖ نہیں ہے بلکہ یہ حُسن حقِ مسلم کی ادائیگی کی وجہ سے (جیسے صلوٰۃ جنازہ میں ہے) اور اللہ تعالیٰ کے دشمنوں کو مقہور و مغلوب کرنے کی وجہ سے (جیسے جہاد میں ہے) اور لوگوں کو گناہوں سے روکنے کی وجہ سے (جیسے اقامۃِ حدود میں) ہے اور وہ غیر (جس کی وجہ سے مامور بہ مشروع ہوا ہے) صرف مامور بہ کے فعل سے اداء ہو جاتا ہے اور ان دو قسموں کا حکم بھی ایک ہے اور وہ حکم یہ ہے کہ بقاءِ واجب، وجوبِ غیر کی وجہ سے ہوگا اور سقوطِ واجب، سقوطِ وجوبِ غیر کی وجہ سے ہوگا۔

تقریر وتشریح قولہ **والذی حسن لمعنی فی غیرہ** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اب مامور بہ کی قسم ثانی "حسن لغیرہ" کی اقسام بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ "حسن لغیرہ" دو قسم ہے ایک قسم یہ ہے کہ مامور بہ جس غیر کی وجہ سے حسن ہوا ہے وہ غیر، مامور بہ کے فعل سے اداء نہ ہوتا ہو بلکہ اس غیر کی اداء کے لئے مامور بہ کے فعل کے بعد ایک اور فعل مقصودی کا پایا جانا ضروری ہو جیسے الوضوء ہے اور السعی الی الجمعۃ ہے۔ کیونکہ وضوء فی نفسہٖ اعضاء کو ٹھنڈا کرنے اور اعضاء کو صاف ستھرا کرنے اور پانی کو ضائع کرنے کا نام ہے۔ اس کی اپنی ذات میں کوئی حُسن نہیں ہے یہ تو نماز کی وجہ سے حسن ہوا ہے۔ اور نماز صرف وضوء کر لینے سے اداء نہیں ہوتی بلکہ نماز کی ادائیگی کے لئے وضوء کرنے کے بعد قصداً ایک اور فعل کا پایا جانا ضروری ہے۔ اور اسی طرح السعی الی الجمعۃ فی نفسہٖ چلنا پھرنا ہے اور اس کی ذات میں تو کوئی حُسن نہیں ہے یہ تو اقامۃ جمعہ کی وجہ سے حسن ہوا ہے اور جمعہ صرف چلنے پھرنے سے تو اداء نہیں ہوتا ہے بلکہ جمعہ کی ادائیگی کے لئے سعی کے بعد قصداً ایک اور فعل کا پایا جانا ضروری ہے۔ اور دوسری قسم یہ ہے کہ مامور بہ جس غیر کی وجہ سے حسن ہوا ہے وہ غیر صرف فعلِ مامور بہ سے ہی اداء ہو جاتا ہے اس کے لئے فعلِ مامور بہ کے بعد کوئی اور فعل نہیں ہوتا جیسے "صلوٰۃ جنازہ" کیونکہ یہ فی نفسہا بدعت ہے بت پرستی کے مشابہ ہے اس کی اپنی ذات میں حُسن نہیں ہے۔ اس میں حُسن محض اس وجہ سے آیا ہے کہ اس سے حقِ مسلم اداء کیا جاتا ہے اور حقِ مسلم کی ادائیگی صرف صلوٰۃ جنازہ پڑھنے سے حاصل ہو جاتی ہے اور نماز جنازہ پڑھنے کے بعد کسی اور فعل کی ضرورت نہیں ہے اور اسی طرح جہاد ہے۔ یہ فی نفسہٖ اللہ تعالیٰ کے بندوں کو عذاب میں مبتلا کرنا اور اُس کے شہروں کو ویران کرنا ہے اس میں لذاتہٖ حُسن نہیں ہے اس میں حُسن اعلاء کلمۃ اللہ تعالیٰ کی وجہ سے آیا ہے اور اعلاءِ کلمۃ اللہ (اللہ تعالیٰ کے کلمۃ کو بلند کرنا) صرف فعلِ جہاد سے حاصل ہوتا ہے فعلِ جہاد کے بعد یہ کسی اور فعل کا

محتاج نہیں ہے۔ اور اسی طرح اقامتِ حدود ہے یہ بھی بظاہر عذاب دینا ہے اس میں لذاتہ تو حُسن نہیں ہے اس میں محض اس وجہ سے حُسن آیا ہے کہ اِس سے لوگوں کو گناہوں سے روکا جاتا ہے اور روکنا صرف اقامتِ حدود سے حاصل ہو جاتا ہے اس کے بعد کسی اور فعل کی ضرورت نہیں رہتی۔ جب یہ تمام وسائط (یعنی میّت کا مسلمان ہونا اور کافر کا کفر اور ممنوعاتِ شرعیہ کی ہتکِ حرمت نوع ثانی میں اور صلوٰۃ اور جمعہ نوع اوّل میں) بندوں کے فعل اور ان کے اختیار سے ہیں تو اِن وسائط کا اعتبار کیا گیا ہے اور بایں سبب ”حسن لغیرہ“ میں داخل کر دیئے گئے ع۔

قولہٗ **وحکم هذین النوعین** الخ اور ”حسن لغیرہ“ کی ان دو قسموں کا بھی ایک حکم ہے وہ یہ ہے کہ وجوب غیر کے ساتھ بقاءً واجب ہے اور وجوب غیر کے سقوط سے سقوط واجب ہو جاتا ہے پس بقاء وضو وسعی، بقاء صلوٰۃ وجمعہ کی وجہ سے ہوگا اور سقوطِ صلوٰۃ وجمعہ سے سقوطِ وضو وسعی ہوگا اور اسی طرح صلوٰۃ جنازہ اور جہاد اور اقامتہٖ حدود کی بقاء، بقاءِ حقِ مسلم واعلاء کلمۃ اللہ تعالیٰ اور ہتک حرمتہ مناہی کے ساتھ ہوگی اور ان کا سقوط ان کے سقوط کی وجہ سے ہوگا۔

اِعلم مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے اِس قول ”فانّ ما فیه الحُسن من قضاء حق المسلم وکبت اعداء الله تعالیٰ والزجر عن المعاصی یحصل بنفس الفعل“ کی ترکیب میں چند احتمال ہیں:۔

احتمال اوّل: لفظِ مَا (موصولہ ہے) اِنّ کا اسم ہے اور ”من قضاء حق المسلم الخ مَا کا بیان ہے اور ”یحصل بنفس الفعل“ اِنّ کی خبر ہے“ اس احتمال پر ترجمہ یہ ہے۔ ”کیونکہ جس میں حُسن ہے کہ وہ ”مسلمان کے حق کو پورا کرنا ہے اور اللہ تعالیٰ کے اعداء کو مغلوب کرنا ہے اور لوگوں کو معاصی پر زجر کرنا ہے“، وہ مامور بہ کے فعل سے ہی حاصل ہو جاتا ہے۔

احتمال ثانی: لفظ مَا نافیہ ہے اور ”فیہ“ کی ضمیر کا مرجع مامور بہ ہے اور ”الحُسن“ سے مراد الحُسن لذاتہ ہے۔ یہاں تک ایک جملہ مکمل ہوا اور دوسرے جملہ ”من قضاء حق المسلم الخ کی ابتداء اس عبارۃ مقدرہ سے ہوتی ہے ”بل الحُسن فیه من جهة قضاء حق المسلم الخ اور یہ جملہ پہلے جملہ پر معطوفہ ہے اور ”یحصل بنفس الفعل“ مبتداء محذوف کی خبر ہے یعنی والمعنی الذی شرع لاجله المامور به“ اس احتمال پر تقدیر عبارت یہ ہے۔ ”فانّ ما فیه الحسن لذاته بل الحُسن فیه من جهة قضاء حق المسلم وکبت اعداء الله تعالیٰ والزجر عن المعاصی والمعنی الذی شرع لاجله المامور به یحصل بنفس الفعل“ اس احتمال پر ترجمہ بالکل ظاہر ہے۔

احتمال ثالث: لفظ مَا (موصولہ ہے) اِنّ کا اسم ہے اور ”فیہ“ کی ضمیر کا مرجع المامور بہ ہے اور ”الحسن“ مَا کا بیان ہے

اور اِنّ کی خبر محذوف ہے یعنی ”ولیس لذاته“ یہاں تک ایک جملہ مکمل ہوا اور دوسرا جملہ ”من قضاء حق المسلم الخ ہے جس کا شروع سے کچھ حصّہ حذف ہے یعنی بل من جهة قضاء حق المسلم الخ اور یہ پہلے جملہ پر معطوف ہے اور ”یحصل بنفس الفعل“ مبتداء محذوف کی خبر ہے یعنی والمعنی الذی شرع لاجله المامور به یحصل بنفس الفعل“ اِس احتمال پر تقدیر عبارت یہ ہے۔ فانّ ما فیه من الحُسن لیس لذاته بل من جهة قضاء حق المسلم وکبت اعداء الله تعالیٰ والزجر عن المعاصی والمعنی الذی شرع لاجله المامور به یحصل بنفس الفعل“، اور ہم نے اسی تیسرے احتمال پر ترجمہ پیش کیا ہے۔ اِس از دیاد کی وجہ یہ ہے کہ یہاں تین امور پر دلیل کی ضرورت ہے یعنی ہمارا دعویٰ تین امور سے مرکب ہے ایک یہ کہ یہ مامور بہ حُسن لذاتہ نہیں ہے دوسرے یہ کہ یہ مامور بہ حُسن لغیرہ ہے اور تیسرے یہ کہ وہ غیر جس کی وجہ سے یہ مامور بہ حسن ہو گیا ہے وہ نفسِ فعل مامور بہ سے حاصل ہو جاتا ہے۔ اور اس احتمالِ ثالث پر گو عبارت میں اضافہ کرنا پڑتا ہے مگر امورِ ثلاثہ میں سے ہر ایک امر کا بیان ہو جاتا ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔ باقی احتمالِ اوّل پر تو صرف ایک امر کا بیان ہوتا ہے اور احتمال ثانی پر گو امور ثلاثہ کا بیان ہو جاتا ہے مگر اس کا ترکیبی پہلو کچھ بعید سا معلوم ہوتا ہے کما لا یخفیٰ علی النُّهیٰ۔

فَصْلٌ فِی النَّهْیِ وَهُوَ فِیْ صِفَةِ الْقُبْحِ یَنْقَسِمُ اِنْقِسَامَ الْاَمْرِ فِیْ صِفَةِ الْحُسْنِ مَا قُبْحَ لِعَیْنِهٖ وَضْعًا کَالْکُفْرِ وَالْعَبَثِ۔

ترجمہ ۔ یہ فصل نہی کے بیان میں ہے اور نہی صفتِ قبح کے اعتبار سے اُسی طرح منقسم ہوتی ہے جس طرح کہ اَمر صفتِ حُسن کے اعتبار سے منقسم ہوتا ہے (نہی) کی ایک قسم قبیح لعینہ وضعی ہے جیسے کفر اور عبث ہے۔

تقریر وتشریح قولہٗ **فصل فی النهی** الخ امر کی طرح نہی بھی خاص کے قبیل سے ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب مباحثِ امر کے بیان سے فارغ ہوئے اب نہی کے مباحث کا بیان شروع فرماتے ہیں۔ نہی کا لغوی معنی منع کرنا اور روکنا ہے اسی لئے عقل کو ناھی کے اسم سے موسوم کرتے ہیں۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد میں ہے ”هن لاولی الاحلام والنهیٰ ای ذوی العقول“ کیونکہ عقل، عاقل کو قبائح کے ارتکاب سے منع کرتی ہے جیسے ”نہی، مخاطب کو منہی عنہ کے ارتکاب سے منع کرتی ہے اور اہل اصول کی اصطلاح میں ”قائل کا اپنے غیر کو استعلاء کے طور پر لا تفعل کہنا نہی ہے۔ اور نہی کا

صیغہ بہت سے معانی میں استعمال ہوتا ہے (۱) تحریم کے لئے جیسے ارشاد باری تعالیٰ وَلَا تَقْتُلُوْا اَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ اِمْلَاقٍ یعنی "اور اپنی اولاد کو قتل نہ کرو مفلسی کے ڈر سے" سورۂ بنی اسرائیل رکوع ۴ (۲) کراہت جیسے بخاری رحمۃ اللہ تعالیٰ اور مسلم رحمۃ اللہ تعالیٰ نے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "لا یمسکن احدکم ذکرہ بیمینہ وھو یبول۔ یعنی کوئی اپنا ذکر ہرگز اپنے داہنے ہاتھ سے پیشاب کرتے وقت نہ پکڑے" (۳) دعاء جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔ "رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوْبَنَا بَعْدَ اِذْ هَدَيْتَنَا" یعنی اے رب ہمارے دل ٹیڑھے نہ کر بعد اس کے کہ تو نے ہمیں ہدایت دی" (۴) ارشاد جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "لَا تَسْئَلُوْا عَنْ اَشْيَآءَ اِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ" ترجمہ: اے ایمان والو ایسی باتیں نہ پوچھو جو تم پر ظاہر کی جائیں تو تمہیں بری لگیں (۵) تحقیر کے لئے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ اِلٰى مَا مَتَّعْنَا بِهٖ اَزْوَاجًا مِّنْهُمْ" ترجمہ اپنی آنکھ اٹھا کر اس چیز کو نہ دیکھو جو ہم نے ان کے کچھ جوڑوں کو برتنے دی (۶) بیانِ عاقبۃ کے لئے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "لَا تَحْسَبَنَّ اللّٰهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظّٰلِمُوْنَ۔ ترجمہ اور ہرگز اللہ کو بے خبر نہ جاننا ظالموں کے کام سے (۷) یاس کے لئے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ اِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ۔ ترجمہ اے کافرو آج بہانے نہ بناؤ تمہیں وہی بدلہ ملے گا جو تم کرتے تھے (۸) تسویہ کے لئے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "فَاصْبِرُوْا اَوْ لَا تَصْبِرُوْا" ترجمہ: اب چاہے صبر کرو یا نہ کرو (۹) شفقت کے لئے جیسے حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "لا تتخذوا الدواب کراسی۔ ترجمہ نہ بناؤ تم دواب کو جائے نشست (۱۰) زجر و توبیخ کے لئے۔

اس بارے اختلاف ہے کہ نہی تحریم میں حقیقت ہے یا کراہت میں حقیقت ہے یا ان دونوں معانی میں لفظاً خواہ معناً مشترک ہے جبکہ ان دونوں معانی کے ماسواء میں بالاتفاق مجاز ہے۔ جمہور کے نزدیک نہی، تحریم میں حقیقت ہے اور کراہت میں مجاز تو جمہور کے نزدیک نہی، تحریم میں خاص ہوئی تو جمہور کے مذہب پر نہی کو خاص کے اقسام میں شمار کیا گیا ہے۔ اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "وھو فی صفۃ القبح الخ کا ماحاصل یہ ہے۔ کہ جس طرح مامور بہ کے حسن ہونے کے اعتبار سے امر کی چار قسمیں ہیں اسی طرح منہی عنہ کے قبیح ہونے کے اعتبار سے نہی کی چار قسمیں ہیں "کما ستعلم" اور اس کی وجہ یہ ہے کہ حکیم جس طرح حسن کا ہی امر کرتا ہے قبیح کا امر نہیں کرتا اسی طرح وہ قبیح ہی سے نہی کرتا ہے حسن سے نہی نہیں کرتا یعنی جس طرح مامور بہ حسن ہوتا ہے اسی طرح منہی عنہ قبیح ہوتا ہے۔ نہی کی اقسام اربعہ کی وجہ ضبط یہ ہے کہ منہی عنہ دو قسم ہے (۱) قبیح لعینہ" اور قبیح لعینہ وہ ہوتا ہے جس کی ذات میں قبح ہو اوصاف لازمہ اور عوارض مجاورہ کو اس کے قبیح ہونے میں دخل نہ ہو اور قبیح لعینہ دو قسم ہے ایک قسم قبیح وضعی ہے اور دوسری

قسم قبیح شرعی ہے اور قبیح وضعی وہ ہوتا ہے جس کے قبح کا ادراک بغیر ورود شرع کے عقل کر سکتی ہو اور قبیح شرعی وہ ہوتا ہے جس کا قبح محض ورود شرع سے معلوم ہو ورنہ عقل تو اُسے جائز اور ممکن قرار دیتی ہے اور دوسری قسم قبیح لغیرہ ہے اور قبیح لغیرہ وہ ہوتا ہے جس میں قبح غیر کی وجہ سے ہو اور اُس غیر کے قبح کی وجہ سے منہی عنہ قبیح ہوا ہو اور یہ بھی دو قسم ہے ایک قسم قبیح وصفی اور دوسری قسم قبیح جواری ہے اور قبیح وصفی وہ ہے کہ جس غیر کی وجہ سے منہی عنہ قبیح ہوا ہے وہ غیر اس منہی عنہ کا وصف لازم ہو اور قبیح جواری وہ ہے کہ جس غیر کی وجہ سے منہی عنہ قبیح ہوا ہے وہ غیر اس منہی عنہ کا وصف مفارق ہو یعنی وہ وصف بعض احیان میں منہی عنہ کا مجاور ہو اور بعض احیان میں اس سے منفک ہو۔

قولہ ما قبح لعینہ وضعًا الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے قبیح لعینہ کی قسم اوّل یعنی قبیح وضعی کی مثال پیش کرتے ہیں جیسے کفر اور عبث ہے، پس کفر قبیح لعینہ وضعی ہے کیونکہ کفر کی اپنی ذات میں قبح ہے جو محض عقل سے ہی معلوم ہو جاتا ہے اور وہ منعم کی نعمت کی ناشکری ہے اور منعم کی نعمت کی ناشکری کی برائی عقل کے نزدیک مسلّم ہے اسی لئے تو حرمتِ کفر کا نسخ جائز نہیں ہے اور اسی طرح عبث ہے کیونکہ عبث کے دو معانی آتے ہیں ایک معنی یہ ہے کہ عبث اُس فعل کو کہتے ہیں جو فائدہ سے خالی ہو اور دوسرا معنی یہ ہے کہ عبث اس فعل کو کہتے ہیں جس کی عاقبت حمیدہ نہ ہو یعنی اُس فعل پر اچھا ثمرہ مرتب نہ ہو تو اس میں جو قبح ہے وہ محض عقل ہی سے معلوم ہو جاتا ہے۔

وَمَا اُلْتَحِقَ بِهٖ بِوَاسِطَةِ عَدَمِ الْاَهْلِيَّةِ وَالْمَحَلِّيَّةِ شَرْعًا كَصَلٰوةِ الْمُحْدِثِ وَبَيْعِ الْحُرِّ وَالْمَضَامِيْنِ وَالْمَلَاقِيْحِ۔

ترجمہ اور قبیح لعینہ کی قسم ثانی وہ ہے جو شرعاً عدمِ اہلیّت و عدمِ محلیّت کے واسطہ سے قبیح لعینہ وضعی کے ساتھ ملحق ہے جیسے محدِث (بے وضوء) کی نماز اور آزاد شخص اور مضامین اور ملاقیح کی بیع

تقریر و تشریح قولہ وما التحق بہ الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے قبیح لعینہ کی قسم ثانی کا ذکر کر رہے ہیں یعنی وہ منہی عنہ جو شرعاً عدمِ اہلیت اور عدمِ محلیّت کے واسطہ سے قبیح لعینہ وضعی کے ساتھ ملحق ہے مثل محدِث (بے وضوء) کی نماز اور آزاد انسان اور مضامین اور ملاقیح کی بیع کے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نماز فی نفسہٖ قبیح نہیں ہے کہ عقل سے اِس کا قبح معلوم ہو جائے بلکہ نماز فی نفسہٖ حسنہ ہے لیکن شرع شریف نے ادائے نماز کے لئے بندے کی اہلیّت کو حالتِ طہارت میں منحصر کر دیا ہے پس یہ

عدمِ اہلیّت کے واسطہ سے قبیح وضعی کے ساتھ ملحق ہوگئی ہے اور اسی طرح آزاد انسان کی بیع قبیح لعینہ شرعی کی مثال ہے کیونکہ لغت میں بیع ایسے معنی کے لئے موضوع نہیں ہے جو عقلاً قبیح ہو۔ اس میں قبح صرف اس وجہ سے پیدا ہو رہا ہے کہ شرع شریف نے بیع کی تعریف "مبادلۃ المال بالمال" سے کی ہے اور شرع شریف میں آزاد انسان مال نہیں ہے اور اسی طرح مضامین مال نہیں (مضامین، مضمون کی جمع ہے اور یہ اُس چیز کو کہتے ہیں جو فحول (نر) کے اصلاب میں ہوتی ہے)! اس کی بیع کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کو یوں کہے کہ میں نے وہ بچہ جو اس فحل (مثلاً اس گھوڑے) سے حاصل ہوگا فروخت کیا تو یہ پانی یعنی منی کی بیع ہے اور منی شرعاً مال نہیں ہے تو شرعاً اس کی بیع قبیح ہوگی اور شرعاً عدمِ محلیّت کے واسطہ سے قبیح لعینہ وضعی کے ساتھ ملحق ہوگی، اور اسی طرح ملاقیح ~~ملقوح~~ یا ملقوحہ کی جمع ہے اور یہ اُس چیز کو کہتے ہیں جو رحمِ مادر میں ہو) اور اس کی بیع کی صورت یہ ہے کہ ایک دوسرے کو کہے کہ میں نے وہ بچہ جو اس ناقہ سے حاصل ہوگا فروخت کیا تو شرعاً عدمِ محلیّت کی وجہ سے اِس کی بیع قبیح ہے کیونکہ پانی (منی) پہلے اس کے کہ اس سے بچہ بن کر پیدا ہو، بیع کا محل نہیں ہے اور اس طرح کی بیع جاہلیّت میں ہوتی تھی پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلّم نے اِس سے منع فرما دیا۔

وَحُكْمُ النَّهْيِ فِيهِمَا بَيَانُ اَنَّهٗ غَيْرُ مَشْرُوْعٍ اَصْلًا وَمَا قَبُحَ لِمَعْنًى فِيْ غَيْرِهٖ وَهُوَ نَوْعَانِ مَا جَاوَرَهُ الْمَعْنٰى جَمْعًا۔

ترجمہ - اور ان دونوں قسموں میں نہی کا حکم اِس امر کا بیان کرنا ہے کہ منہی عنہ بالکل مشروع نہیں ہے (نہ ذاتاً اور نہ وصفاً) اور (قسم دوم) قبیح لغیرہ ہے اور وہ دو قسم ہے (ایک قسم) وہ ہے کہ منہی عنہ جس غیر کی وجہ سے قبیح ہوا ہے وہ غیر اس منہی عنہ کا بعض احیان میں مجاور ہو (اور بعض احیان میں اِس سے منفک ہو)

تقریر و تشریح قولہٗ **وحکم النھی** الخ یعنی ان دونوں قسموں (جو مذکور ہوئیں) میں حکمِ نہی اِس امر کا بیان ہے کہ منہی عنہ بالکل مشروع نہیں ہے یعنی کسی وجہ سے بھی اس کی مشروعیّت کا تصوّر نہیں کیا جا سکتا نہ بالذات اور نہ بالتبع۔

قولہٗ **وما قبح لمعنی فی غیرہٖ** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ منہی عنہ کی دوسری قسم قبیح لغیرہ ہے اور وہ دو قسم ہے ایک قسم یہ ہے کہ منہی عنہ جس غیر کی وجہ سے قبیح ہوا ہے وہ غیر اس منہی عنہ کا بعض احیان میں جمعاً مجاور ہے بایں طور

کہ یہ دونوں بعض احیان میں ایک ساتھ پائے جائیں بغیر اس کے کہ یہ غیر منہی عنہ کا وصف لازم ہو یا اس کی حقیقت میں داخل ہو جیسے اذانِ جمعہ کے وقت میں بیع، اس لئے کہ بیع فی نفسہٖ امر مشروع اور مفیدِ ملک ہے اور جمعہ کی اذان کے وقت میں یہ اِس لئے حرام ہے کہ اس میں مشغول ہونے سے جمعہ کی نماز میں حاضر ہونے کے لئے سعی (چلنا) (جو کہ حسبِ ارشادِ باری تعالیٰ "فَاسْعَوْا اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ" واجب ہے) متروک ہو جاتا ہے اور ترکِ سعی الی الجمعۃ اِس قبیل سے ہے جس کا تحقق کبھی بیع کے ساتھ ہوتا ہے، وہ اِس صورت میں جبکہ بیع میں مشغول ہو جائے اور سعی ترک کر دے اور کبھی ترکِ سعی الی الجمعہ بیع سے منفک ہو جاتا ہے وہ اس صورت میں جبکہ سعی الی الجمعہ کرے اور راستے میں بیع بھی جاری رکھے بایں طور کہ بائع اور مشتری دونوں ایک کشتی یا کار میں سوار ہوں اور کشتی یا کار جامع مسجد کی طرف جا رہی ہو اور کبھی ترکِ سعی بیع کے بغیر اس صورت میں بھی پایا جاتا ہے جبکہ بیع کا معاملہ نہ کرے اور سعی الی الجمعہ بھی نہ کرے بلکہ کسی اور غافل کر دینے والے کام میں مشغول ہو جائے، اور اسی طرح ارضِ مغصوبہ میں نماز پڑھنا فی ذاتہا مشروع ہے اس میں ملکِ غیر کو مشغول رکھنے کی وجہ سے قبح پیدا ہو گیا ہے اور ملکِ غیر کو مشغول رکھنا ایسا امر ہے جو نماز سے منفک ہو جاتا ہے بایں طور کہ نماز اپنی ارضِ مملوکہ میں پڑھے اور ملکِ غیر کو مشغول رکھنا نماز کے بغیر پایا جاتا ہے بایں طور کہ ارضِ مغصوبہ میں سکونت کرے یا کھیتی باڑی کرے اور اس میں نماز نہ پڑھے اور اسی طرح حالتِ حیض میں وطی مشروع ہے بایں اعتبار کہ حائضہ وطی کرنے والے کی منکوحہ ہے اور اس میں قبح اذیٰ یعنی نجاستِ حیض کی وجہ سے پیدا ہوا ہے اور اذیٰ یعنی نجاستِ حیض ایسا امر ہے جو وطی سے منفک ہو سکتا ہے بایں طور کہ حالتِ حیض میں وطی نہ کرے تو اِس صورت میں اذیٰ ہے اور وطی نہیں اور اذیٰ کا وطی سے انفکاک اس صورت میں بھی پایا جاتا ہے کہ طہر میں وطی ہو تو اِس صورت میں وطی ہے اور اذیٰ نہیں ہے۔

كَالْبَيْعِ وَقْتَ النِّدَاءِ وَالصَّلٰوةِ فِي الْاَرْضِ الْمَغْصُوْبَةِ وَالْوَطْيِ فِيْ حَالَةِ الْحَيْضِ وَحُكْمُهٗ اَنَّهٗ يَكُوْنُ صَحِيْحًا مَشْرُوْعًا بَعْدَ النَّهْيِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ وَطْيَهَا فِيْ حَالَةِ الْحَيْضِ يُحَلِّلُهَا لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ وَيَثْبُتُ بِهٖ اِحْصَانُ الْوَاطِيْ وَمَا اتَّصَلَ بِهِ الْمَعْنٰى وَصْفًا۔

ترجمہ - جیسے اذانِ جمعہ کے وقت میں بیع اور ارضِ مغصوبہ میں نماز اور حالتِ حیض میں وطی اور اس قسم کا حکم یہ ہے

کہ منہی عنہ، نہی کے بعد صحیح، مشروع ہوتا ہے اور اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ عورت سے حالتِ حیض میں وطی، زوج اول کے لئے اس کی محلل ہوگی اور اس کے ساتھ وطی کا احصان ثابت ہو جائے گا (اور قبیح لغیرہ کی دوسری قسم وہ ہے کہ منہی عنہ جس غیر کی وجہ سے قبیح ہوا ہے وہ غیر اس منہی عنہ کا وصف لازم ہو

تقریر و تشریح

قولہ **وحکمہ انہ** مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ، نہی کے بعد مشروع ہوتا ہے اور شرع اس کے وجود کو تسلیم کرتی ہے اور اس پر ثمرہ مرتب ہوتا ہے حتیٰ کہ اذانِ جمعہ کے وقت میں بیع منعقد ہو جاتی ہے اور مفید ملک ہوتی ہے اور اس کا مفید ملک ہونا قبضہ پر موقوف نہیں ہوتا ہے اور ارضِ مغصوبہ میں فرض کی ادائیگی ہو جاتی ہے اور جس طرح وطی حالتِ طہر میں احصان کا سبب ہوتی ہے اسی طرح وطی حالتِ حیض میں احصان کا سبب ہوگی۔

قولہ **ولهذا قلنا** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس امر پر تفریع ذکر کرتے ہیں "کہ اس قسم میں منہی عنہ، نہی کے بعد مشروع ہوتا ہے"، تفریع کی توضیح یہ ہے کہ جس شخص نے اپنی زوجہ کو تین طلاقیں دے دی ہوں تو یہ عورت اس شخص کے لئے اس کے بعد حلال نہیں ہوگی تاوقتیکہ یہ عورت اس شخص مذکور کے غیر شخص سے نکاح کرے اور وہ زوج ثانی اس عورت سے دخول کرے پس اگر اس نے حالتِ حیض میں اس عورت سے دخول کیا تو یہ عورت اس دخولِ مذکور کے سبب زوجِ اول کے لئے حلال ہوگی بایں طور کہ وہ عدت ختم ہونے کے بعد اس عورت سے نکاح کر لے اور اسی طرح دخولِ مذکور کے سبب واطی کا احصان ثابت ہو جائے گا کیونکہ احصان کی شروط سے ایک یہ شرط ہے کہ مشروع طریقہ پر کسی عورت سے دخول کرے تو اگر اس نے اس عورت سے حالتِ حیض میں دخول کر لیا تو شخصِ مذکور اس دخول کے سبب محصن ہو جائے گا حتیٰ کہ اگر اس شخص نے اس کے بعد زنا کیا تو اس کی حد رجم ہوگی۔

قولہ **وما اتصل** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ قبیح لغیرہ کی دوسری قسم کا بیان فرماتے ہیں کہ منہی عنہ جس غیر کی وجہ سے قبیح ہوا ہے وہ غیر اس منہی عنہ کا وصف لازم ہو اور ہمیشہ اس کے ساتھ قائم رہے اُس سے کسی طرح زائل نہ ہو سکے جیسے بیع فاسد اور یوم نحر میں روزہ، کیونکہ بیع فاسد جیسے بیع بالخمر اپنے اصل کے اعتبار سے قبیح نہیں ہے کیونکہ اس میں بیع کے اہل کی طرف سے بیع کے محل میں بیع کا رکن پایا گیا ہے لیکن اس میں قبح ایسے امر کے اتصال کی وجہ سے پیدا ہوا ہے جو امر اس کا وصف لازم ہو گیا ہے کہ اُس امر کا اس سے انفکاک نہیں ہو سکتا ہے اور وہ امر خمر کا ثمن ہونا ہے۔ اس لئے کہ خمر مال متقوم نہیں ہے یہ تو اُن امور سے ہے جن سے اجتناب واجب ہے تو خمر کا تسلیم و تسلّم جائز نہیں ہوگا اور ثمن تو بیع میں وصف لازم کے بمنزلہ ہے کیونکہ بیع کا ثمن سے انفکاک نہیں ہوتا ہے پس صورتِ مذکورہ میں بیع اس ثمن کی وجہ سے فاسد ہوگی باطل نہیں ہوگی بخلاف بیع

الحلال ان الحکم یثبت بقدر دلیلہ۔

كَالْبَيْعِ الْفَاسِدِ وَصَوْمِ يَوْمَ النَّحْرِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْاَفْعَالِ الْحِسِّيَةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْاَوَّلِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْاَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْاَخِيْرِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى فِي الْبَابَيْنِ اَنَّهُ يَنْصَرِفُ اِلَى الْقِسْمِ الْاَوَّلِ

ترجمہ

جیسے بیع فاسد اور یوم نحر میں روزہ اور افعالِ حسیہ سے نہی قسم اول (یعنی قبیح لعینہ) پر واقع ہوگی اور افعال شرعیہ سے نہی قسم اخیر (یعنی قبیح لغیرہ وصفی) پر واقع ہوگی اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ان دونوں بابوں میں نہی قسم اول کی طرف راجع ہوگی۔

تقریر و تشریح

اور اسی طرح یوم نحر کا روزہ فی نفسہ قبیح نہیں ہے کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کے لئے وقت مخصوص سے لے کر وقت مخصوص تک کھانے پینے اور جماع سے نیت کے ساتھ نفس کو روکنا ہے۔ اور یہ تو عبادۃ ہے۔ اس میں قبح صرف اس امر کے اتصال کی وجہ سے پیدا ہو رہا ہے جو اس کا وصف لازم ہو گیا ہے اور وہ امر، وقت ہے اور وقت، روزہ کی تعریف میں داخل ہے اس کا روزہ سے انفکاک ممکن نہیں ہے تو وقت، روزہ کی وصف لازم کے بمنزلے ہو گیا اور یہ وقت یعنی یوم عید اللہ تعالیٰ کی طرف سے ضیافت کا دن ہے اور روزہ رکھنے کی حالت میں اللہ تعالیٰ کی ضیافت سے اعراض لازم آتا ہے پس اس اعراض کی وجہ سے صوم یوم نحر قبیح ہو گیا۔ اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اتصالِ قبح کی وجہ سے منہی عنہ فاسد ہوگا بخلاف اس سے پہلی قسم کے (یعنی قبیح لغیرہ جواری کے) کیونکہ اس میں منہی عنہ مکروہ ہوتا ہے لیکون الحکم ثابتا بقدر دلیلہ۔

قولہ **والنهی عن الافعال** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب منہی عنہ کی تقسیم کے بیان سے فارغ ہوئے تو انہوں نے اس امر کے بیان کرنے کا ارادہ فرمایا کہ کونسی نہی پہلی قسم (یعنی قبیح لعینہ) پر واقع ہوتی ہے اور کونسی دوسری قسم (یعنی قبیح لغیرہ) پر واقع ہوتی ہے۔ امرِ مذکور کے بیان سے پہلے تمہیداً یہ بات ذہن نشین رہے کہ افعال دو طرح کے ہوتے ہیں (۱) افعال حسیہ

(۲) افعالِ شرعیہ اور ان کی تعریف میں دو قول ہیں: افعالِ حسیہ کی تعریف قولِ اول پر یہ ہے کہ افعالِ حسیہ وہ ہوتے ہیں جو حس سے معلوم ہوں اور ان کا تحقق شرع پر موقوف نہ ہو۔ اور افعالِ حسیہ کی تعریف قولِ ثانی پر یہ ہے کہ افعالِ حسیہ وہ افعال ہوتے ہیں جن کے معانی قدیم ہوں اور ورودِ شرع سے قبل معلوم ہوں اور ورودِ شرع کے بعد بحالہا باقی ہوں ان میں شرع کی جانب سے کسی طرح کا تغیر نہ ہوا ہو جیسے قتل، زنا، اور شربِ خمر۔ کیونکہ ان تمام کے معانی اور ان سب کی ماہیتیں نزولِ تحریم کے بعد بھی علی حالہا باقی ہیں اور یہ مراد نہیں کہ ان افعال کی حرمت حسی ہے کہ حس کے ذریعہ سے معلوم ہوئی ہے اور شرع شریف پر موقوف نہیں ہے اور افعالِ شرعیہ کی تعریف قولِ اول پر یہ ہے کہ افعالِ شرعیہ وہ ہوتے ہیں جن کا حصول اور تحقق شرع شریف پر موقوف ہو، اور حس پر ان کا حصول و تحقق موقوف نہ ہو۔ اور افعالِ شرعیہ کی تعریف قولِ ثانی پر یہ ہے کہ افعالِ شرعیہ وہ ہوتے ہیں جن کے اصل معانی میں شرع شریف کے وارد ہونے کے بعد تغیر و تبدل آگیا ہو جیسے روزہ، نماز، بیع اور اجارہ اور باقی عبادات و معاملات ہیں کیونکہ روزہ مطلقاً امساک (یعنی نفس کو روکنے) کا نام تھا اور شرع شریف کے ورود کے بعد اس میں کئی امور بڑھا دیئے گئے ہیں یعنی صبح صادق سے لے کر غروبِ آفتاب تک نیت کے ساتھ نفس کو کھانے پینے اور جماع سے روکنا وقس علیہ الباقی۔ اب اس تمہید کے بعد امرِ مذکور کا بیان یہ ہے کہ افعالِ حسیہ سے نہی (جو کہ اُس قرینہ سے خالی ہے جو منہی عنہ کے قبیح لعینہ یا قبیح لغیرہ پر دلالت کرے تو وہ نہی) قبیح لعینہ پر واقع ہوگی مگر جبکہ اس کے خلاف پر کوئی دلیل قائم ہو جائے تو اس وقت اس کا قبیح لعینہ پر حمل نہیں ہوگا جیسے حالتِ حیض میں وطی سے نہی ہے کیونکہ یہ حرام لغیرہ ہے باوجود اس کے کہ یہ فعل حسی ہے کیونکہ اس کے خلاف پر دلیل قائم ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے "یسئلونک عن المحیض ط قل ھو اذی فاعتزلوا النساء فی المحیض"، تو یہ اس امر پر دال ہے کہ حالتِ حیض میں وطی سے نہی معنی، اذی کی وجہ سے ہے اس کی ذات کی وجہ سے نہیں ہے۔

اور افعالِ شرعیہ سے نہی (جو کہ اُس قرینہ سے خالی ہو جو قبیح لعینہ یا قبیح لغیرہ پر دلالت کرے) قبیح لغیرہ وصفی پر محمول ہوگی۔ حتیٰ کہ منہی عنہ، ورودِ نہی کے بعد فاسد ہوگا باطل نہیں ہاں جب کوئی دلیل ورودِ نہی کے بعد منہی عنہ کے قبیح لعینہ ہونے پر دلالت کرے تو وہ منہی عنہ قبیح لعینہ قرار پائے گا جیسے مضامین و ملاقیح کی بیع اور مُحدِث کی نماز سے نہی ہے۔

اِلَّا بِدَلِیْلٍ لِاَنَّ النَّھْیَ فِیْ اِقْتِضَاءِ الْقُبْحِ حَقِیْقَۃً کَالْاَمْرِ فِیْ اِقْتِضَاءِ الْحُسْنِ فَیَنْصَرِفُ مُطْلَقُہٗ اِلَی الْکَامِلِ مِنْہُ کَالْاَمْرِ

ترجمہ ۔ مگر (اُس) دلیل کے ساتھ (جو قبح لعینہ کے خلاف پر دلالت کرے) کیونکہ نہی کی مثال اقتضاءِ قبح میں حقیقۃً وہی ہے جو امر کی مثال اقتضاءِ حسن میں ہے پس مطلق نہی اپنے فردِ کامل کی طرف راجع ہوگی جیسا کہ مطلق امر اپنے فردِ کامل کی طرف راجع ہوتا ہے۔

تقریر و تشریح ۔ قولہٗ **وقال الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فی البابین** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ نہی خواہ افعالِ حسیّہ سے ہو یا افعالِ شرعیہ سے ہو جب وہ ایسے قرینہ یا دلیل سے خالی ہو جو منہی عنہ کے قبیح لعینہ یا قبیح لغیرہ پر دال ہو تو وہ نہی قبیح لعینہ پر محمول ہوگی کیونکہ نہی کی حقیقتِ شرعیہ کی مثال اقتضاءِ قبح میں وہی ہے جو اقتضاءِ حسن میں امر کی حقیقتِ شرعیہ کی مثال ہے۔ تو جس طرح مطلق امر اپنے فردِ کامل یعنی حسن لعینہ کی طرف راجع ہوتا ہے اسی طرح مطلق نہی بھی اپنے فردِ کامل یعنی قبیح لعینہ کی طرف راجع ہوگی۔ یعنی تمہارے نزدیک اے احناف جس طرح امر مطلق جو قرائن سے خالی ہو حسن لعینہ پر محمول ہوتا ہے اسی طرح چاہیئے کہ مطلق نہی جو قرائن سے خالی ہو وہ بھی قبیح لعینہ پر واقع و محمول ہو (کیونکہ مطلق، فردِ کامل کی طرف راجع ہوا کرتا ہے) کیونکہ نہی اقتضاء میں امر کی مثل ہے۔ پس حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک نہی جو قرائن سے خالی ہو خواہ افعالِ حسیّہ سے ہو یا افعالِ شرعیہ سے ہو وہ قبیح لعینہ پر محمول ہوگی مگر جب کوئی دلیل اس قبح لعینہ کے خلاف پر دلالت کرے تو ان کے نزدیک حرمتِ زنا و خمر اور حرمتِ صوم یوم النحر برابر ہے۔ ان میں سے ہر ایک باطل ہوگا۔ نہ تو صومِ یوم النحر ثواب کا سبب ہوگا اور نہ بیع فاسد، قبضہ کے بعد ملک کا موجب ہوگی۔ توضیحِ مقام یہ ہے کہ شارع نے مکلفین کے بعض افعال کو احکامِ مقصودہ کے لئے وضع کیا ہے جیسا روزہ کو ثواب کے لئے اور بیع کو ملک کے لئے وضع کیا ہے۔ اور بعض مواضع میں ان سے نہی فرمائی ہے اب نہی کے پیشِ نظر قابلِ دریافت امر یہ ہے کہ ان مواضع میں ورودِ نہی کے بعد وضعِ شرعی باقی رہے گی (حتیٰ کہ یومِ عید میں روزہ ثواب کا مناط ہو اور بیع فاسد، ملک کا سبب ہو) یا ان مواضع میں وضعِ شرعی مرتفع ہو جائے گی۔ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ صورتِ مذکورہ میں وضعِ شرعی مرتفع ہو جائے گی تو آپ کے نزدیک یہ منہی عنہ قبیح لعینہ ہوگا۔ اور حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ صورتِ مذکورہ میں وضعِ شرعی باقی ہے مرتفع نہیں ہوئی ہے تو آپ کے نزدیک یہ منہی عنہ قبیح

لغیرہ ہوگا، کیونکہ وضع شرعی اور قبح ذاتی میں تنافی ہے۔ پھر فعل شرعی جو کہ منہی عنہ ہے اگر اس کے قبح لعینہ ہونے پر کوئی دلیل دلالت کرے تو وہ باطل ہے اور اگر کوئی دلیل اس منہی عنہ کے قبح لغیرہ پر دلالت کرے تو یہ غیر اگر مجاور ہے تو یہ منہی عنہ صحیح مکروہ ہے اور اگر یہ غیر، وصف ہے تو یہ منہی عنہ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک فاسد ہے اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ منہی عنہ باطل ہے، اور اگر کوئی ایسی دلیل نہیں جو منہی عنہ کے قبیح لعینہ یا لغیرہ پر دلالت کرے تو حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ منہی عنہ باطل ہے حتیٰ کہ اس پر احکام مرتب نہیں ہوں گے۔ اور حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک منہی عنہ اپنے اصل کے اعتبار سے صحیح ہے اور اپنی وصف کے اعتبار سے فاسد ہے کیونکہ یہاں کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جو اس کے قبیح لعینہ ہونے پر دلالت کرے۔ تو یہاں کل چار صورتیں ہیں پہلی صورت میں منہی عنہ بالاتفاق قبیح لعینہ ہے اور دوسری صورت میں منہی عنہ بالاتفاق قبیح لغیرہ ہے اور تیسری اور چوتھی صورت میں اختلاف ہے حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک آخری ان دونوں صورتوں میں منہی عنہ قبیح لعینہ ہے اور حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک قبیح لغیرہ صحیح باصلہ ہے۔ (کذا فی التلویح)

وَلَا يَلْزَمُ الظِّهَارُ لِاَنَّ كَلَامَنَا فِيْ حُكْمٍ مَطْلُوْبٍ تَعَلَّقَ بِسَبَبٍ مَشْرُوْعٍ لَهٗ لِيَبْقٰى سَبَبًا وَالْحُكْمُ بِهٖ مَشْرُوْعًا مَعَ وُقُوْعِ النَّهْيِ عَلَيْهِ وَاَمَّا مَا هُوَ جَزَاءٌ شُرِعَ زَجْرًا فَيَعْتَمِدُ حُرْمَةَ سَبَبِهٖ كَالْقِصَاصِ وَلَنَا۔

ترجمہ۔ اور (امام مذہب پر) ظہار (کی وجہ سے نقض) لازم نہیں آئے گا کیونکہ ہماری گفتگو اس حکم میں ہے جو شرعاً مطلوب ہے جس کا تعلق ایسے سبب کے ساتھ ہے جو اس حکم کے لئے مشروع ہے (وہ یہ کہ جب اس سبب پر نہی وارد ہو جائے) تو ورودِ نہی کے بعد آیا اس حکم کے لئے اس سبب کا سبب ہونا اور اس حکم کا اس سبب کے ساتھ مشروع ہونا باقی رہتا ہے یا نہیں۔ اور وہ چیز (یعنی کفارہ) جو ایسی جزاء ہے جو فعل حرام پر زجر اور ڈانٹ کے لئے مشروع ہے پس وہ تو اپنے سبب (یعنی ظہار) کی حرمت کو چاہے گی جیسا کہ قصاص ہے۔

تقریر و تشریح قولہ **ولا یلزم الظہار** الخ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے مذہب پر ایک اعتراض

ہو گیا تو یہاں سے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ ان کی طرف سے جواب دیتے ہیں۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ تصرفاتِ شرعیہ سے اگر مطلق نہی ہو تو وہ قبیح لعینہ پر محمول ہوتی ہے اور قبیح لعینہ تو غیر مشروع اور باطل ہوتا ہے اس پر کوئی ثمرہ مرتب نہیں ہوتا ہے یعنی تصرفاتِ شرعیہ سے نہی تصرفاتِ شرعیہ کی مشروعیۃ کو معدوم کر دیتی ہے تو اس کے ساتھ احکامِ شرع میں سے کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے اور ظہار منہی عنہ ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد "وَاِنَّهُمْ لَيَقُوْلُوْنَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُوْرًا" سے مستفاد ہوتا ہے۔ "ترجمہ: اور وہ بے شک بری اور نری جھوٹ بات کہتے ہیں" اور ظہار پر یہ نہی ہے اور یہ مطلق ہے اس کے ساتھ کوئی قرینہ وغیرہ نہیں ہے تو چاہیے کہ اس پر کوئی ثمرہ مرتب نہ ہو حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ ظہار، کفارہ (جو کہ عبادۃ ہے) کا سبب بنتا ہے۔ اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ نہی کے باوجود اس کی مشروعیۃ معدوم نہیں ہوئی ہے۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ ہماری گفتگو اس نہی میں ہے جو اس حکم مطلوب شرعی پر وارد ہو جس کا تعلق سبب مشروع کے ساتھ ہو جیسے ملک جو اپنے سببِ مشروع کے ساتھ متعلق ہے اور وہ بیع ہے اور وہ گفتگو یہ ہے کہ جب اس سبب پر نہی وارد ہو جائے تو ورودِ نہی کے بعد آیا اس حکم کے لئے اس سبب کا سبب ہونا اور اس حکم کا اس سبب کے ساتھ مشروع ہونا باقی رہتا ہے یا باقی نہیں رہتا ہے۔ اور ظہار تو سببِ مشروع نہیں ہے بلکہ یہ تو حرام ہے کیونکہ یہ تو "منکرا من القول وزورا" ہے لہٰذا اس کو لے کر اعتراض نہیں ہو سکتا۔ پھر حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ" پر یہ اعتراض ہو گیا کہ ظہار جب حرام ہے تو یہ کفارہ کا سبب کیوں بنتا ہے۔ کفارہ تو عبادت ہے۔ تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول "واما ماھو جزاء شرع زجرا الخ سے حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جواب دیتے ہیں کہ کفارہ تو وہ سزا ہے جو فعلِ حرام (یعنی ظہار) پر زجر اور ڈانٹ کے لئے مشروع ہوئی ہے تو کفارہ اپنے سبب (یعنی ظہار) کے حرام ہونے کو چاہے گا جیسے قصاص ہے کیونکہ قصاص یہ جزاء مشروع ہے جو قتلِ عمد پر زجر کے لئے مشروع ہوا ہے اور قتل فعل حرام ہے تو قصاص، حرمتِ قتلِ عمد کا مقتضی ہے پس قتلِ عمد اور ظہار کا حرام ہونا اس امر کے منافی نہیں ہے کہ یہ دونوں ایجابِ جزاء کے صالح ہو جائیں۔ بل یحققہ۔

قولہ **ولنا ان النہی** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس امر پر "کہ افعالِ شرعیہ سے نہی، قبح لغیرہ وصفی پر محمول ہوتی ہے" دلیل ذکر کر رہے ہیں۔ کہ ہمارے نزدیک نہی سے مقصود وہ فعل کا نہ ہونا ہے، درانحالیکہ وہ عباد کے اختیار اور کسب کی طرف مضاف ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ ایسے فعل سے نہی فرماتا ہے جو بندہ کے اختیار میں ہو کہ اس کا کرنا نہ کرنا اس کے اختیار میں ہو تو نہی، مکلف کی طرف سے منہی عنہ کے متصور الوجود ہونے کی مقتضی ہو گی تاکہ بندہ اگر اپنے اختیار سے اس فعل منہی عنہ سے رکے گا تو اس رکنے پر ثواب کا مستحق ہوگا اور اگر اس فعل منہی عنہ کا اپنے اختیار سے ارتکاب کریگا تو اسے عذاب دیا جائیگا۔ اور اگر یہاں اختیار نہ ہو تو اس کف یعنی رکنے کو نفی اور نسخ سے موسوم کیا جائے گا

جیساکہ جب کوزے میں پانی نہ ہو اور مکلّف کو کہا جائے کہ نہ پیو تو یہ نفی ہے ہاں اگر کوزے میں پانی موجود ہو اور کہا جائے پانی نہ پیو تو اسے نہی کے اسم سے موسوم کریں گے۔ تو جب مکلّف سے "فعل" متصور الوجود نہ ہو تو اس مکلّف کو اس فعل کے ترک پر ثواب نہیں دیا جائے گا۔ یہ تو نفی کی صورت ہوگی اس نفی سے مقصود اس امر کا بیان کرنا ہے کہ اس فعل کا شرعاً متصور الوجود ہونا باقی نہیں رہا ہے جیساکہ توجہ الی بیت المقدس ہے۔

وَلِاَنَّ النَّهْيَ يُرَادُ بِهٖ عَدَمُ الْفِعْلِ مُضَافًا اِلٰى اِخْتِيَارِ الْعِبَادِ وَكَسْبِهِمْ فَيَعْتَمِدُ التَّصَوُّرَ لِيَكُوْنَ الْعَبْدُ مُبْتَلًى بَيْنَ اَنْ يَكُفَّ عَنْهُ بِاخْتِيَارِهٖ فَيُثَابُ عَلَيْهِ وَبَيْنَ اَنْ يَفْعَلَهٗ بِاخْتِيَارِهٖ فَيُعَاقَبُ عَلَيْهِ هٰذَا هُوَ الْحُكْمُ الْاَصْلِيُّ فِي النَّهْيِ فَاَمَّا الْقُبْحُ فَوَصْفٌ قَائِمٌ بِالنَّهْيِ يَثْبُتُ مُقْتَضًى بِهٖ تَحْقِيْقًا لِحُكْمِهٖ فَلَا يَجُوْزُ تَحْقِيْقُهٗ عَلٰى وَجْهٍ يَبْطُلُ بِهٖ مَا اَوْجَبَهٗ وَاقْتَضَاهُ بَلْ يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْاَصْلِ فِيْ مَوْضِعِهٖ وَالْعَمَلُ بِالْمُقْتَضٰى بِقَدَرِ الْاِمْكَانِ وَهُوَ اَنْ يُجْعَلَ الْقُبْحُ وَصْفًا لِلْمَشْرُوْعِ فَيَصِيْرُ مَشْرُوْعًا بِاَصْلِهٖ غَيْرَ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهٖ

ترجمہ۔ اور (ہمارے مذہب پر) ہماری دلیل یہ ہے کہ نہی سے مطلوب "فعل کا نہ ہونا ہے" درانحالیکہ وہ بندوں کے اختیار اور ان کے کسب کی طرف مضاف ہو۔ پس نہی، مکلّف سے منہی عنہ کے متصور الوجود ہونے کا تقاضا کرے گی تاکہ بندہ مبتلی ہو جائے اس امر کے درمیان کہ وہ اپنے اختیار سے منہی عنہ کے کرنے سے رُک جائے تو اُس کو اس "رُکنے" پر ثواب دیا جائیگا اور اس امر کے درمیان کہ وہ اپنے اختیار سے منہی عنہ کا ارتکاب کرے تو اس کو اِس "ارتکاب پر عذاب دیا جائے گا" یہی (یعنی مکلّف سے منہی عنہ کا متصور الوجود ہونا) نہی میں حکم اصلی ہے۔ پس منہی عنہ کا قبح وہ وصف ہے جو منہی عنہ کے لئے نہی کے سبب سے

ثابت ہوتا ہے وہ ثابت ہوتا ہے درانحالیکہ وہ نہی کا مقتضیٰ ہے (اور) اس (یعنی وصفِ قبح) کا ثبوت نہی کے حکم (وجوب طلب الاعدام) کے اثبات کی وجہ سے ہے۔ پس قبح (جو اقتضاءً ثابت ہوتا ہے) کا اثبات اِس طور پر جائز نہیں ہوگا کہ اس (قبح) کے ساتھ اِس کا موجب اور مقتضی (یعنی نہی) ہی باطل ہو جائے بلکہ اصل (یعنی نہی) کے ساتھ اِس (نہی) کے ورود کی جگہ (کہ وہ منہی عنہ ہے) میں بقدر الامکان عمل واجب ہے (بایں طور کہ منہی عنہ کا اختیاری ہونا باقی رہے تاکہ نہی اپنی حقیقت پر باقی رہے) اور مقتضیٰ (یعنی قبح) کے ساتھ بھی بقدر الامکان عمل واجب ہے۔ اور عمل یہ ہے کہ قبح کو مشروع (یعنی منہی عنہ) کی صفت کی طرف راجع کیا جائے (اِس کی ذات کی طرف راجع نہ کیا جائے) پس منہی عنہ اپنے اصل کے اعتبار سے مشروع ہوگا اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوگا۔

تقریر و تشریح۔ قولہ **فامّا القبح** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "یثبت" یا تو "وصف" کی صفت بعد صفت ہے یا "اما القبح" کی خبر کے بعد خبر ہے اور "مقتضی" علی صیغۃ اسم المفعول "یثبت" کی ضمیر سے حال ہے اور "تحقیقاً لحکمہ" یثبت کا مفعول لہٗ ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کی دلیل کا جواب دے رہے ہیں۔ وہ دلیل یہ ہے کہ قبح، نہی کی حقیقت ہے کیونکہ نہی مطلق ہے اور جب کسی چیز کو مطلق ذکر کیا جائے تو وہ فرد کامل پر محمول ہوتی ہے اور قبح میں فرد کامل قبیح لعینہٖ ہے۔ اس کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم اِس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ قبح، نہی کی حقیقت ہے بلکہ قبح تو نہی کا اقتضائی حکم ہے کیونکہ شارع حکیم ہے اور حکیم امرِ حسن سے نہی نہیں فرماتا ہے اور مقتضیٰ تو مقتضِی (بالکسر) کی تصحیح کے لئے ہوتا ہے اس کے ابطال کے لئے نہیں ہوتا ہے اور اگر منہی عنہ کو قبیح لعینہٖ قرار دیا جائے تو یہ مقتضِی (بالکسر) یعنی نہی کو باطل قرار دینا ہے کیونکہ اِس صورت میں نہی کا نفی اور نسخ ہونا لازم آتا ہے۔ تو مقتضیٰ ایسا امر ہونا چاہیے جو مقتضِی کو باطل نہ کرے اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ منہی عنہ اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہو اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو۔ اور یہ قبیح لغیرہٖ وصفی کے نام سے موسوم ہوتا ہے۔

فَيَصِيرُ فَاسِدًا مِثْلَ الْفَاسِدِ مِنَ الْجَوَاهِرِ وَلَا تَنَافِيَ بَيْنَهُمَا فَالْمَشْرُوعُ يَحْتَمِلُ الْفَسَادَ بِالنَّهْيِ كَالْإِحْرَامِ الْفَاسِدِ فَوَجَبَ إِثْبَاتُهُ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ رِعَايَةً لِمَنَازِلِ الْمَشْرُوعَاتِ وَمُحَافَظَةً لِحُدُودِهَا

ترجمہ - پس "مشروع منہی عنہ" فاسد ہوگا (باطل نہیں) مثل خراب موتی کے موتیوں سے اور ان دونوں (یعنی مشروعیت باصلہ والفساد بوصفہ) میں تنافی نہیں ہے۔ پس مشروع نہی کے سبب سے فساد کو قبول کرتا ہے مثل احرامِ فاسد کے پس مشروعات (یعنی نہی اور قبح) کے مراتب کی رعایت اور مشروعات (یعنی نہی اور نفی) کی تعریفات کی محافظت کے لئے منہی عنہ کے مشروع ہونے کا اثبات اسی طریقہ (کہ منہی عنہ اصل کے اعتبار سے مشروع ہو اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو) پر واجب ہے۔

تقریر و تشریح - قولہ **فیصیر فاسدًا** الخ "یعنی مشروع منہی عنہ وصف کے فوات کی وجہ سے فاسد ہوگا باطل نہیں" مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اس معقول امر کی امر محسوس کے ساتھ تشبیہ دے کر وضاحت فرما رہے ہیں کہ جب موتیوں میں سے کسی موتی کی روشنی، چمک اور صفائی ختم ہو جائے تو اس وقت اس موتی کے متعلق یوں کہا جاتا ہے "لؤلؤۃ فاسدۃ" اس موتی کی ذات باقی ہے اور اس کی وصف یعنی چمک اور صفائی زائل ہو گئی ہے تو معلوم ہوا کہ اگر کسی چیز کی ذات باقی ہو اور وصف خراب ہو جائے تو وہ فاسد ہو جاتی ہے (باطل نہیں) کیونکہ فسادِ وصف، زوالِ ذات کو مستلزم نہیں ہے۔ اسی طرح "مشروع منہی عنہ" ہے کہ یہ اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور وصفِ قبح کے اعتبار سے ممنوع ہے تو یہ فاسد ٹھہرا نہ کہ باطل۔

قولہ **ولا تنافی بینهما** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ قولِ مذکور "یعنی صفتِ فساد کے ساتھ مشروعیت کو باقی رکھنا" صحیح نہیں ہے کیونکہ مشروعیت ایجاد کو چاہتی ہے اور قبح، عدم کو چاہتا ہے اور ایجاد اور عدم میں منافات ہے۔ جواب کی تقریر یہ ہے۔ کہ یہاں دو اعتبار ہیں ایک منہی عنہ کے اصل کا اور ایک اس کی وصف کا تو منہی عنہ اپنے اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اور اپنی وصف کے اعتبار سے قبیح ہے لہٰذا یہاں مشروعیت اور قبح دو جہتوں سے ہیں اور یہ ممتنع نہیں ہے ہاں اگر ان کا اجتماع ایک جہت سے ہوتا تو البتہ یہ ممنوع ہوتا۔

قولہ **فالمشروع یحتمل** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے اس قول سے اپنے قولِ مذکور یعنی "ولا تنافی بینهما" کو مؤکد کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ مشروع، نہی کے سبب سے صفتِ فساد کو قبول کرتا ہے جیسے "احرامِ فاسد" ہے یعنی ایک شخص نے حج کا احرام باندھا اور وقوفِ عرفہ سے پہلے اپنی بیوی سے جماع کر لیا تو اس کا احرام اور حج فاسد ہو گئے تو یہ وہ فاسد احرام "اپنے اصل کے اعتبار سے مشروع ہے حتیٰ کہ اس کو تمام ارکانِ حج ادا کرنے پڑیں گے اور اس امرِ ممنوع کے ارتکاب کی وجہ سے اس پر جزاء واجب ہوگی اور یہ احرام اپنی وصف کے اعتبار سے فاسد ہے حتیٰ کہ اگر اس نے اس احرام کے ساتھ حج کے تمام ارکان ادا کر لئے تو اس کا یہ حج ادا نہیں ہوگا اور آئندہ سال اس کی قضاء لازم ہوگی پس یہ امر بخوبی معلوم ہو گیا کہ مشروعیت اور فساد کا اجتماع شرعاً متصور ہے اور ان میں تنافی نہیں ہے۔

قولہ **رعایة لمنازل المشروعات** الخ یعنی رعایت یہ ہے کہ اصل (کہ وہ منہی عنہ کا اختیاری ہونا ہے) کو اُس کے اپنے مرتبہ میں رکھا جائے باایں طور کہ منہی عنہ کو اصل کے اعتبار سے مشروع قرار دیا جائے اور فرع (کہ وہ منہی عنہ کا قبیح ہونا ہے) کو اُس کے اپنے مرتبہ میں رکھا جائے باایں طور کہ فرع کو اصل کے لئے مبطل قرار نہ دیا جائے جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے منہی عنہ کو قبیح لعینہ قرار دے کر کیا ہے۔ اور "محافظة حدودها" یہ ہے کہ نہی کو نہی اور نفی کو نفی قرار دیا جائے یہ نہیں کہ احکام مشروعہ میں دونوں کو ایک ہی قرار دیا جائے کیونکہ نہی کی تعریف اور ہے اور نفی کی تعریف اور ہے۔

وَعَلَى هَذَا الْأَصْلِ قُلْنَا أَنَّ الْبَيْعَ بِالْخَمْرِ مَشْرُوعٌ بِأَصْلِهِ وَهُوَ وُجُودُ رُكْنِهِ فِي مَحَلِّهِ غَيْرُ مَشْرُوعٍ بِوَصْفِهِ وَهُوَ الثَّمَنُ لِأَنَّ الْخَمْرَ مَالٌ غَيْرُ مُتَقَوَّمٍ فَيَصْلُحُ ثَمَنًا مِنْ وَجْهٍ دُونَ وَجْهٍ فَصَارَ فَاسِدًا لَا بَاطِلًا

ترجمہ - اور ہم نے اسی قاعدہ (مذکورہ) کی بناء پر کہا ہے کہ بیع (عبد کی مثلاً) خمر کے ساتھ اپنے اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اور وہ اصل بیع کے رکن کا بیع کے محل میں پایا جانا ہے (اور) وہ اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اور وصف ثمن ہے کیونکہ شراب مال ہے (لیکن) غیر متقوم ہے پس شراب من وجہ ثمن بننے کی صلاحیت رکھتی ہے اور من وجہ ثمن بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی تو یہ بیع فاسد ہوئی باطل نہیں۔

تقریر وتشریح قولہ **وعلی ھذا الاصل** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اُس قاعدہ پر تفریع ذکر کر رہے ہیں جس کو پہلے دلیل سے ثابت کر چکے ہیں۔ یہاں یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بیانِ تفریع سے پہلے ایک مرتبہ پھر دلیل کا بیان ہو جائے۔ ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ تصرفاتِ شرعیہ سے نہی "قبح لغیرہ وصفی" پر محمول ہوتی ہے یعنی تصرفات شرعیہ جن پر وہ نہی وارد ہو جو کہ قرینہ سے خالی ہو، تو تصرفات شرعیہ اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہوتے ہیں اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوتے ہیں کیونکہ نہی، منہی عنہ کے متصور الوجود ہونے کا تقاضا کرتی ہے ورنہ نہی کا نفی اور نسخ ہونا لازم آئے گا اور منہی عنہ کا متصور الوجود ہونا ہی نہی میں اصل ہے اور منہی عنہ کے قبیح ہونے کو فرع کی حیثیت حاصل ہے کیونکہ اس میں قبح تو حکمتِ ناہی کی ضرورت کے پیشِ نظر اقتضاءً ثابت ہوتا ہے تو منہی عنہ میں دو امر جمع ہو گئے ایک اختیار اور دوسرا قبح اختیار اصل ہے اور قبح فرع ہے تو جب ان دونوں میں سے ایک اصل ہے اور دوسرا فرع تو ان دونوں میں منافات متصور نہیں ہو سکتی کہ ان دونوں کے اجتماع کی وجہ سے اعتراض کیا جائے تو ضروری ہے کہ دونوں کے مرتبہ کی اس طرح رعایت کی جائے کہ ان میں سے کوئی باطل نہ ہو۔ اور افعال شرعیہ میں اختیار یہ ہے کہ اس میں اختیار شارع کی جانب سے ہو تو اس صورت میں مکلّف کو افعالِ شرعیہ میں شارع کی طرف سے فعل کی اجازت ہوئی اور قبح کا تقاضا یہ ہے کہ مکلّف کے لئے فعل ممنوع ہو تو اس صورت میں مکلّف کو فعل سے روک دیا گیا ہے۔ اب اس میں مکلّف کے لئے فعل کی اجازت بھی ہوئی اور فعل سے ممانعت بھی ہوئی۔ اور یہ دونوں امر صرف اسی صورت میں جمع ہو سکتے ہیں کہ فعل منہی عنہ اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہو اور اپنے وصف کے اعتبار سے قبیح اور ممنوع ہو تو یہ فاسد ہو گا باطل نہیں۔ اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے جب اس کو قبح لعینہ قرار دیا تو انہوں نے اختیار شرعی (جو کہ نہی میں اصل ہے) کو فرع یعنی قبح (جو کہ مقتضیٰ بالفتح ہے) کے ساتھ باطل کر دیا ہے اگرچہ اس میں اختیار حسی باقی ہے اور وہ تو سود مند نہیں ہے تو ان کے قول پر نہی، نہی نہیں رہے گی بلکہ وہ نفی اور نسخ ہو گئی اور مقتضیٰ بالفتح، کی رعایت سے اصل کو باطل کرنا لازم آیا اب اس کے بعد تفریع کا بیان یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اسی قاعدہ (کہ تصرفات شرعیہ سے نہی ان کی مشروعیّتہ باصلہا کو اور ان کے فساد بوصفہا کو چاہتی ہے) پر ہم نے کہا ہے کہ مثلاً عبد کی بیع (فروخت) شراب کے ساتھ اپنے اصل کے اعتبار سے مشروع ہے۔ اور بیع میں اصل بیع کے رکن یعنی "مبادلۃ المال بالمال"، کا بیع کے محل (مبیع) میں پایا جانا ہے اور شراب مال ہے کیونکہ مال وہ چیز ہوتی ہے جس کی طرف طبیعت مائل ہو اور اُس کو وقتِ حاجت تک ذخیرہ کیا جا سکے اور خمر ایسے ہی ہے لہٰذا یہ بیع باصلہ مشروع ہے۔ اور یہ بیع اپنے

وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اور وصف وہ ثمن ہے کیونکہ شراب مال تو ہے لیکن مال غیر متقوم ہے کیونکہ متقوم وہ چیز ہوتی ہے جس کے عین کے ساتھ یا اس کی قیمت کے ساتھ انتفاع جائز ہو اور شراب ایسے نہیں ہے کیونکہ اس سے تو اجتناب ضروری ہے۔ پس خمر ایک وجہ سے (اور وہ اس کے مال ہونے کا اعتبار ہے) ثمن بننے کی صالح ہے اور ایک وجہ سے (وہ اس کے غیر متقوم ہونے کا اعتبار ہے) یہ ثمن بننے کی صالح نہیں ہے پس یہ بیع فاسد ہوئی باطل نہیں تو یہ بیع قبضہ کے بعد مفیدِ ملک ہو گی۔

وَكَذٰلِكَ بَيْعُ الرِّبٰوا غَيْرُ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهٖ وَهُوَ الْفَضْلُ فِي الْعِوَضِ وَكَذٰلِكَ الشَّرْطُ الْفَاسِدُ فِيْ مَعْنَى الرِّبٰوا وَكَذٰلِكَ صَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ مَشْرُوْعٌ بِاَصْلِهٖ وَهُوَ الْاِمْسَاكُ لِلّٰهِ تَعَالٰى فِيْ وَقْتِهٖ وَغَيْرُ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهٖ وَهُوَ الْاِعْرَاضُ عَنِ الضِّيَافَةِ الْمَوْضُوْعَةِ فِيْ هٰذَا الْوَقْتِ بِالصَّوْمِ اَلَا يَرٰى اَنَّ الصَّوْمَ يَقُوْمُ بِالْوَقْتِ وَلَا خَلَلَ فِيْهِ وَالنَّهْيُ يَتَعَلَّقُ بِوَصْفِهٖ وَهُوَ اَنَّهٗ يَوْمُ عِيْدٍ فَصَارَ فَاسِدًا

ترجمہ۔ اور بیع بالخمر کی طرح بیع ربوا اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اور وصف (وہ) عوض میں زیادتی ہے اور اسی طرح شرط فاسد ربوا کے معنی میں ہے اور بیع بالخمر کی طرح یوم نحر کا روزہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اور اصلِ صوم یہ ہے کہ نیّت کے ساتھ دن کو اللہ تعالیٰ کے لئے کھانے پینے اور جماع سے رُکنا۔ اور صوم یوم نحر اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے۔ اور وصف وہ اِس وقت میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر شدہ ضیافت سے روزہ کی وجہ سے اعراض ہے۔ کیا نہیں دیکھا جاتا کہ روزہ وقت میں پایا جاتا ہے اور وقت میں کوئی خلل نہیں ہے اور نہی کا تعلق اس وقت کی وصف کے ساتھ ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ وقت یوم عید ہے پس صوم یوم نحر فاسد ہوا۔

تقریر وتشریح۔ قولہ **وکذلک بیع الربوا** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ بیع بالخمر کی طرح

بیع ربوا ہے کہ یہ اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے کیونکہ بیع ربوا وہ ایک مال کو دوسرے ایسے مال کے عوض میں دینا ہے جس میں ایسی زیادتی ہو جو عقدِ معاوضہ کے سبب سے جانبین میں سے ایک کے حق میں آتی ہو۔ تو یہ بیع اپنی ذات "کہ وہ عوضان ہیں" کے اعتبار سے مشروع ہے۔ اور اپنے وصف "کہ وہ عوض میں زیادتی ہے کہ اُس کے بدلے کچھ نہیں ہے) کے اعتبار سے غیر مشروع ہے تو جواز کی شرط "مساواۃ" فوت ہو گئی لہٰذا یہ بیع فاسد ہوئی باطل نہیں۔ اور اسی طرح شرط فاسد، ربوا کے معنی میں ہے یعنی بیع ایسی شرط کے ساتھ ہو جس کو عقد چاہتا نہ ہو اور اس میں احد المتعاقدین یا اس معقود علیہ (مبیع) کا نفع ہو جو حقدار ہونے کا اہل ہے۔ تو یہ شرط معنیٔ ربوا میں ہوئی اس حیثیت سے کہ بیع اس شرط کے سبب سے فاسد ہو جاتی ہے۔ اور اسی طرح یوم نحر کا روزہ اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور روزہ کا اصل وہ نیت کے ساتھ دن کو کھانے، پینے اور جماع سے رُکنا ہے (اور اسی طرح ایام تشریق کا روزہ اور یوم الفطر کا روزہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے حتیٰ کہ ہمارے نزدیک اس کی نذر صحیح ہے) اور وہ اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اور وہ وصف اس وقت میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر شدہ ضیافت سے روزہ کی وجہ سے اعراض ہے۔ اور اعراض، روزے کی وصف ہے اس کے مفہوم میں داخل نہیں ہے۔ پھر مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اس کی وضاحت فرماتے ہوئے فرمایا "الا یری ان الصوم الخ کہ دیکھیں روزہ وقت میں پایا جاتا ہے کیونکہ وقت روزہ کے لئے معیار ہے اور وقت میں کوئی خلل نہیں ہے کیونکہ یہ بھی دوسرے اوقات کی طرح ایک وقت ہے تو اس وقت میں اس وقت کی ذات کے اعتبار سے روزہ کے ساتھ نہی کا تعلق نہیں ہوگا اور نہی کا تعلق اس وقت کے وصف کے ساتھ ہوگا۔ اور وہ وصف یہ ہے کہ وہ وقت اللہ تعالیٰ کی ضیافت کا دن ہے اور وہ چیز جو وقتِ مذکور کے ساتھ متصل ہو وہ اُس چیز کی مثل ہے جو روزہ کے ساتھ متصل ہو کیونکہ روزہ، وقت میں پایا جاتا ہے اور وقت، روزہ کے لئے معیار ہے لہٰذا یوم نحر کا روزہ فاسد ہوا نہ کہ باطل۔

وَلِهٰذَا يَصِحُّ النَّذْرُ بِهٖ عِنْدَنَا لِاَنَّهٗ نَذْرٌ بِالطَّاعَةِ وَاِنَّمَا وَصْفُ الْمَعْصِيَةِ مُتَّصِلٌ بِذَاتِهٖ فِعْلًا لَا بِاِسْمِهٖ ذِكْرًا وَوَقْتُ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَدُلُوْكِهَا صَحِيْحٌ بِاَصْلِهٖ فَاسِدٌ بِوَصْفِهٖ وَهُوَ اَنَّهٗ مَنْسُوْبٌ اِلَى الشَّيْطَانِ كَمَا جَاءَتْ بِهِ السُّنَّةُ۔

ترجمہ۔ اور اسی لئے ہمارے نزدیک اس کی نذر صحیح ہے کیونکہ یہ نذر، طاعت کی نذر ہے۔ اور وصفِ معصیت کا اس روزہ کی ذات کے ساتھ اتصال روزہ رکھ لینے کی صورت میں متحقق ہوتا ہے محض اس دن کے روزہ کے نام ذکر کر دینے سے نہیں۔ اور طلوعِ شمس کا وقت اور زوال شمس و غروبِ شمس کا وقت اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے صحیح ہے اور اپنے وصف کے اعتبار سے فاسد ہے، اور وصف کے اعتبار سے فساد یہ ہے کہ طلوعِ شمس کا وقت اور زوالِ شمس و غروبِ شمس کا وقت شیطان کی طرف منسوب ہے جیسا کہ اس کے بارے حدیث شریف وارد ہوئی ہے۔

تقریر و تشریح۔ قولہٗ **وَلِهٰذَا يَصِحُّ** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ماقبل پر تفریع ہے۔ چونکہ قربانی کے دن اور ایام تشریق میں روزہ رکھنا اپنی اصل اور اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہے۔ اس لئے ہمارے نزدیک اس روزہ کی نذر استحساناً صحیح ہے کیونکہ یہ نذر روزہ کی ذات کے اعتبار سے طاعت کی نذر ہے۔ کیونکہ دن کو نیت کے ساتھ کھانا پینا اور جماع ترک کرنا تقویٰ میں داخل ہے اور اس سے قوت شہوانی مغلوب ہوتی ہے تو یہ نذر قربت ہے اس میں حضرت امام زفر اور حضرت امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ ان دنوں کے روزہ کی نذر صحیح نہیں ہے کیونکہ ان ایام کا روزہ معصیت ہے اور معصیت کی نذر صحیح نہیں ہے جیسا کہ حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے "لا نذر فی معصیۃ اللہ تعالیٰ" یعنی اللہ تعالیٰ کی معصیت میں نذر نہیں ہے۔ (یہ مسلم کی روایت ہے)

قولہٗ **وَاِنَّمَا وَصْفُ الْمَعْصِيَةِ** الخ "لفظِ وصف کی اضافت "المعصیۃ" کی طرف بیانیہ ہے اور "فعلاً" یہ "ذاتہ" سے بدل ہے اور اسی طرح "ذکراً" یہ "اسمہ" سے بدل ہے اور اس کا معنی یہ ہے "وانما المعصیۃ متصلاً بفعلہ لا بذکرہ" مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے حضرت امام زفر اور حضرت امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کے قول مذکور کا جواب دے رہے ہیں کہ قربانی کے دن اور ایام تشریق کے روزہ کی نذر صحیح ہے کیونکہ وصفِ معصیت (یعنی الاعراض عن الضیافت) ان ایام میں روزہ رکھنے کی صورت میں متحقق ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر ان ایام میں روزہ شروع کیا تو وہ گنہگار ہوگا، اور ناذر جب یوں کہتا ہے "لِلّٰهِ عَلَيَّ اَنْ اَصُوْمَ يَوْمَ النَّحْرِ" یا یوں کہتا ہے "لِلّٰهِ عَلَيَّ اَنْ اَصُوْمَ غَدًا۔ اور غد یوم نحر ہے" تو اس سے صرف روزہ

کے نام کا ذکر ہی پایا گیا ہے اور روزہ کے نام کا ذکر تو معصیت نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ضیافت سے اعراض نہیں ہے تو یہ صحتِ نذر کے لئے مانع نہیں ہوگا حتی کہ اگر ناذر مذکور نے ان ایام میں روزہ رکھ لیا تو وہ اپنے اس عہدہ سے بری الذمہ ہو جائے گا کیونکہ اس نے یہ روزہ اسی طرح ادا کیا ہے جس طرح کہ اس نے اس روزہ کا التزام کیا تھا۔ لیکن اس ناذر کے لئے حکم یہ ہے کہ ان ایام میں افطار کرکے دوسرے ایام میں قضا کرے تاکہ اس کو معصیت سے خلاصی حاصل ہو جائے کما ھو فی ظاہر الروایۃ۔

سوال۔ صومِ مذکور کا ذکر، معصیت کا ذکر ہے کیونکہ یہ صوم بعینہ، ترکِ اجابت ہے اور ترکِ اجابت معصیت ہے لہٰذا اس کی نذر درست نہیں ہوگی جس طرح کہ وہ یہ نذر مانے وہ کہ میں اپنے باپ کو ماروں گا اور اس کو گالی دوں گا، تو یہ نذر درست نہیں ہے کیونکہ عصیان، نفس ضرب و شتم ہے اور اس کا ذکر بھی معصیت ہے۔ الجواب۔ روزہ کے لئے دو جہتیں ہیں ایک جہتِ طاعت ہے اور دوسری جہتِ معصیت، اور نذر ماننا جہتِ طاعت کے اعتبار سے ہے پس دعوتِ الٰہی کی اجابت کا ترک محض ذکر سے لازم نہیں آتا بلکہ فعلِ صوم سے لازم آتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ باب صوم میں صرف نذر ماننے میں اور روزہ رکھنے میں بڑا فرق ہے بخلاف باپ کے بارے ضرب و شتم کی نذر ماننے کے کیونکہ یہاں تو صرف جہتِ معصیت ہی ہے جہتِ طاعت مفقود ہے۔

قولہ **وَوَقْتُ طُلُوْعِ الشَّمْسِ** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ طلوعِ شمس کا وقت اور زوالِ شمس و غروب شمس کا وقت اپنی اصل اور اپنی ذات کے اعتبار سے صحیح ہے کیونکہ یہ وقت بھی دوسرے اوقات کی طرح عبادت کے لئے ظرف بننے کا صالح ہے اور وہ اپنے وصف کے اعتبار سے فاسد ہے۔ اور وصف کے اعتبار سے فساد یہ ہے کہ طلوعِ شمس کا وقت اور زوالِ شمس و غروبِ شمس کا وقت شیطان کی طرف منسوب ہے اس بارے حدیث شریف وارد ہوئی ہے "عن عبد اللہ الصنابحی قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الشمس تطلع ومعہا قرن الشیطان فاذا ارتفعت فارقہا ثم اذا استوت قارنہا فاذا زالت فارقہا فاذا دنت للغروب قارنہا فاذا غربت فارقہا ونہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الصلوٰۃ فی تلک الساعات رواہ مالک واحمد والنسائی۔ ترجمہ۔ حضرت عبد اللہ صنابحی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے فرماتے ہیں کہ حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آفتاب شیطان کے سینگ کے ساتھ طلوع کرتا ہے۔ جب بلند ہو جاتا ہے تو جدا ہو جاتا ہے پھر جب سر کی سیدھ پر آتا ہے تو شیطان اس سے قریب ہو جاتا ہے جب ڈھل جاتا ہے تو ہٹ جاتا ہے پھر جب غروب ہونا چاہتا ہے شیطان اس سے قریب ہو جاتا ہے جب ڈوب جاتا ہے جدا ہوتا ہے اور حضور اکرم رسول معظم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تینوں وقتوں میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے۔ ممکن ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا کلام حقیقت پر محمول ہو بایں طور کہ طلوعِ شمس کے وقت

شیطان، شمس کے مقابل آجاتا ہو اور ٹھہرا رہتا ہو حتیٰ کہ طلوعِ شمس اس کے سینگوں کے درمیان سے ہو جاتا ہو اور کفار کی شمس کے لئے عبادۃ کو اپنے لئے تصور کرتا ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کلام کو تمثیل (یعنی استعارہ تمثیلیہ ۱۲) پر محمول کیا جائے کیونکہ شمس کی پرستش کرنے والوں پر اس کا تسلط ہے اور کفار ان اوقات میں اسی کی تحریک سے شمس کی عبادۃ کرتے ہیں۔

سوال۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے طلوعِ شمس اور دلوکِ شمس کا ذکر کیا ہے اور غروبِ شمس کا ذکر نہیں کیا ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ طلوعِ شمس اور زوالِ شمس (یعنی استواءِ شمس) کے وقت نماز ناقص ہوتی ہے اور غروبِ شمس کے وقت نماز ناقص نہیں ہوتی حالانکہ جس طرح طلوعِ شمس اور استواءِ شمس کے وقت نماز ناقص ہوتی ہے اسی طرح غروبِ شمس کے وقت بھی نماز ناقص ہوتی ہے تو پھر غروبِ شمس کے وقت کا ذکر کیوں نہیں کیا؟ الجواب۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے غروبِ شمس کے وقت کا ذکر بھی کیا ہے کیونکہ دلوک، غروب کو شامل ہے کہا جاتا ہے "دلکت الشمس، اذا زالت او غربت" اور دلوکِ الشمس کا تو ذکر کر دیا ہے لہٰذا غروبِ شمس کا ذکر بھی ہو گیا ہے سوال۔ دلوک سے زوال اور غروب کا مراد لینا حقیقت کے طور پر ہے یا حقیقت اور مجاز کے طور پر ہے اگر حقیقت کے طور پر ہو تو عموم مشترک لازم آتا ہے اور اگر حقیقت اور مجاز کے طور پر ہو تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آتا ہے اور یہ دونوں ہی فصحاء کی کلام میں متروک ہیں۔ الجواب۔ اس جگہ دلوک سے مراد عام معنی ہے جو کہ طلوع کے مقابل ہے اور وہ یہ ہے کہ "طلوع کا وقت نہ ہو" برابر ہے کہ وہ وقتِ زوال ہو یا وقتِ غروب، تو یہ عموم مجاز کے قبیلہ سے ہوا اور عموم مجاز تو فصحاء کے کلام میں مستعمل ہے۔

اِلَّا اَنَّ اَصْلَ الصَّلٰوۃِ لَا یُوْجَدُ بِالْوَقْتِ لِاَنَّہٗ ظَرْفٌ فَھَا لَا مِعْیَارُھَا وَھُوَ سَبَبُھَا فَصَارَتِ الصَّلٰوۃُ فِیْہِ نَاقِصَۃً لَا فَاسِدَۃً۔

ترجمہ۔ مگر بے شک اصلِ نماز وقت کے ساتھ نہیں پائی جاتی (یعنی اصلِ نماز اور وقت میں ملازمہ نہیں ہے وقت بغیر اصلِ نماز کے اور اصلِ نماز بغیر وقت کے پائی جاتی ہے) کیونکہ وقت، نماز کے لئے ظرف تو ہے معیار نہیں ہے، اور نماز کا وقت نماز کا سبب ہے پس نماز اپنے اس وقت میں ناقصہ ہوگی نہ فاسدہ۔

تقریر و تشریح قولہ **اِلَّا اَنَّ اَصْلَ الصَّلٰوۃِ** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا

جواب دے رہے ہیں، اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ جب یہ امر ثابت ہو چکا ہے کہ اوقاتِ ثلاثہ مکروہہ نماز کے حق میں اسی طرح ہیں جس طرح یوم نحر، روزہ کے حق میں ہے تو چاہیے کہ نماز اِن اوقات میں فاسد ہو جس طرح کہ روزہ، یوم نحر میں فاسد ہوتا ہے حالانکہ ان اوقات میں نماز ناقص ہوتی ہے فاسد نہیں ہوتی ہے۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ یوم نحر میں روزہ رکھنے اور اوقاتِ ثلاثہ مکروہہ میں نماز پڑھنے میں بڑا فرق ہے۔ وہ یہ کہ وقت، نماز کے لئے معیار نہیں ہے، نماز بغیر وقت کے اور وقت بغیر نماز کے پایا جاتا ہے تو ان دونوں میں ملازمہ نہیں ہے کیونکہ وقت، نماز کے لئے ظرف ہے اور ظرف، ایجادِ مظروف میں مؤثر نہیں ہے بلکہ نماز تو افعالِ معلومہ کا نام ہے اور نماز انہی افعالِ معلومہ کے ساتھ پائی جاتی ہے۔ نماز کی ماہیت میں وقت داخل نہیں اور نہ وقت کے ساتھ نماز کی تعریف کی جاتی ہے۔ وقت تو نماز کا مجاور ہے لہٰذا وقت کا فساد، نماز کے فساد میں مؤثر نہیں ہوگا بخلاف روزہ کے کیونکہ روزہ وقت کے ساتھ پایا جاتا ہے اس لئے کہ وقت، روزہ کے لئے معیار ہے اور ان دونوں میں ملازمہ ہے کہ یہ دونوں ایک دوسرے سے علیحدہ متحقق نہیں ہو سکتے اور وقت، روزہ کی ماہیت میں داخل ہے کہ روزہ کی تعریف وقت کے ساتھ کی جاتی ہے (کیونکہ روزہ وہ نیت کے ساتھ طلوعِ فجر سے لے کر غروب آفتاب تک کھانے، پینے اور جماع سے اِمساک کا نام ہے) تو وقت کا روزہ کے لئے شدۃِ اتصال ثابت ہوا۔ لہٰذا وقت کا فساد، روزہ کے فساد میں مؤثر ہوگا۔

قولہ **وھو سببھا** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ تمہارے قول کے مطابق جب ظرف کا فساد مظروف کے فساد میں مؤثر نہیں ہے تو چاہیے کہ وقت کا فساد مظروف کے نقصان میں بھی مؤثر نہ ہو بنا بریں ان اوقاتِ ثلاثہ مکروہہ میں نماز کامل طور پر ادا ہونی چاہیے حالانکہ تم کہتے ہو کہ نماز اوقاتِ مذکورہ میں ناقص ہوتی ہے۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ وقت اگرچہ نماز کے لئے ظرف ہے لیکن وہ نماز کے لئے سبب بھی ہے اور سبب کا فساد ضرورۃً مسبب کے فساد میں مؤثر ہوتا ہے۔ مگر وقت جب نماز کے لئے مجاور یعنی عرض مفارق ہے اور وصفِ لازم نہیں ہے تو یہ نماز کے نقصان میں مؤثر ہوگا فساد میں نہیں۔

فَقِيْلَ لَا يُتَأَدّٰى بِهَا الْكَامِلُ وَيُضْمَنُ بِالشُّرُوْعِ وَالصَّوْمُ يَقُوْمُ بِالْوَقْتِ وَيُعَرَّفُ بِهٖ فَازْدَادَ الْاَثَرُ فَصَارَ فَاسِدًا فَلَمْ يُضْمَنْ بِالشُّرُوْعِ

ترجمہ۔ پس کہا گیا ہے کہ ان اوقاتِ ثلاثہ مکروہہ میں واجب کامل یعنی نماز کامل ادا نہیں ہو سکتی اور شروع کرنے سے لازم ہو جاتی ہے اور چونکہ وقت روزہ کے لئے معیار ہے اور روزہ کی وقت کے ساتھ تعریف کی جاتی ہے۔ لہٰذا وقت کے فساد کا اثر روزہ میں زیادہ ہوگا۔ تو روزہ فاسد ہوا پس روزہ یوم نحر میں شروع کرنے سے لازم نہیں ہوگا۔

تقریر وتشریح قولہ **فقیل لایتادّی** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ماقبل پر تفریع ذکر کر رہے ہیں کہ جب یہ امر ثابت ہو گیا کہ وقت، نماز کا سبب ہے اور سبب کا نقصان مسبب (یعنی نماز) کے نقصان میں مؤثر ہوتا ہے تو کہا گیا ہے کہ اِن اوقاتِ مکروہہ میں واجب کامل یعنی نمازِ کامل ادا نہیں ہو سکے گی اور ان اوقات میں شروع کرنے سے لازم ہو جائے گی حتیٰ کہ اگر کسی نے ان اوقات میں نفل نماز شروع کی پھر اُس کو قطع کر دیا تو اس شخص پر اس کی قضاء واجب ہو گئی اور اُس کو چاہیے کہ وہ اُس کو وقتِ کامل میں قضاء کرے پس اگر اُس نے انہی اوقات میں قضاء کیا تو نماز ہو گئی مگر گنہگار ہوا۔ پہلی تفریع یعنی "فقیل لایتادّی بہا"، تحقق نقصان کے اعتبار سے ہے اور دوسری تفریع یعنی "ویضمن بالشروع"، صیانۃ عن البطلان کے اعتبار سے ہے۔

قولہ **والصوم یقوم بالوقت** الخ یعنی اوقاتِ ثلاثہ مکروہہ میں نماز پڑھنے کا حکم، یوم نحر میں روزہ رکھنے کے حکم کے خلاف ہے کیونکہ وقت روزہ کے لئے معیار ہے اور وقت کے ساتھ روزہ کی تعریف کی جاتی ہے پس وقت، روزہ کی ماہیت میں داخل ہوا۔ روزہ کی تعریف میں کہا جاتا ہے "الصوم ھو الامساک عن المفطرات الثلاث نہاراً مع النیّۃ" کہ روزہ دن کو نیت کے ساتھ نفس کو کھانے، پینے اور جماع سے باز رکھنے کا نام ہے) اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "یعرف"، کو تخفیف سے بھی پڑھا گیا ہے بنا بریں مطلب یہ ہوگا "کہ وقت کے ساتھ روزہ کی مقدار کی معرفت حاصل ہوتی ہے وقت کے بڑھنے سے روزہ کی مقدار بڑھ جاتی ہے اور وقت کے کم ہونے سے روزہ کی مقدار بھی کم ہو جاتی ہے۔ پس وقت اور روزہ کے درمیان شدتِ اتصال کے پیشِ نظر وقت کے فساد کا اثر روزہ میں زیادہ ہوگا۔ تو یوم نحر میں روزہ فاسد ہوگا تو روزہ یوم نحر میں شروع کرنے سے لازم نہیں ہوگا۔

وَلَا يَلْزَمُ النِّكَاحُ بِغَيْرِ شُهُوْدٍ لِاَنَّهٗ مَنْفِيٌّ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا نِكَاحَ اِلَّا بِشُهُوْدٍ فَكَانَ نَسْخًا وَلِاَنَّ النِّكَاحَ شُرِعَ لِمِلْكٍ ضَرُوْرِيٍّ لَا يَنْفَصِلُ عَنِ الْحِلِّ وَالتَّحْرِيْمُ يُضَادُّهٗ

ترجمہ ۔ اور (ہمارے اصل مذکور پر) ”نکاح بلا شہود“ کی وجہ سے اعتراض لازم نہیں آتا کیونکہ وہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ارشاد مبارک ”لا نکاح اِلّا بشہود“ کی وجہ سے منفی ہے پس وہ نسخ ہوا (نہی نہیں) اور وہ اعتراض اس وجہ سے بھی لازم نہیں آتا کہ نکاح ملکِ ضروری کے لئے مشروع ہوا ہے جو کہ حلِ استمتاع سے منفک نہیں ہوتی ہے اور تحریم (جو کہ نہی سے حاصل ہوتی ہے) اُس حل کی ضد ہے۔

تقریر و تشریح قولہٗ **ولا یلزم النکاح بغیر شہود** الخ ہمارے نزدیک یہ مسلّمہ قاعدہ ہے کہ ”افعالِ شرعیہ سے نہی افعالِ شرعیہ کی مشروعیت کی بقاء کو چاہتی ہے اس قاعدہ پر یہ اعتراض ہے کہ ”نکاح بغیر شہود“ فعلِ شرعی ہے (کیونکہ اس کا لغوی معنی ورودِ شرع سے متغیر ہوگیا ہے) اور منہی عنہ ہے کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے ”لا نکاح اِلّا بشہود“ تو قاعدہ مذکورہ کی بناء پر ”نکاح بلا شہود“ مشروع ہونا چاہیے حالانکہ آپ کے نزدیک نکاحِ مذکور کی مشروعیت باقی نہیں رہی ہے۔ تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اس اعتراض کے دو جواب ذکر کئے ہیں۔ پہلا جواب اپنے قول ”ولا یلزم الخ“ سے اور دوسرا جواب اپنے قول ”ولان النکاح شرع الخ“ سے ذکر کیا ہے اور ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ پہلا جواب بطریق منع کے ہے اور دوسرا جواب بطریق تسلیم کے ہے۔ پہلے جواب کی تقریر یہ ہے کہ ہمارے قاعدہ پر ”نکاح بلا شہود“ کی جہت سے اعتراض لازم نہیں آتا کیونکہ ہم اس امر کو تسلیم نہیں کرتے کہ ”نکاح بغیر شہود“ منہی عنہ ہے بلکہ ”نکاح بغیر شہود“ منفی ہے۔ اس کے بارے حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ”لا نکاح الا بشہود“ وارد ہوا ہے (رواہ الدار قطنی) تو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا قولِ مذکور نسخ (یعنی ناسخ) اور نفی ہے نہ کہ نہی اور ہماری گفتگو تو نہی میں ہے نہ کہ نفی اور نسخ میں پس حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ”لا نکاح الا بشہود“ یہ نکاح شرعی کے عدم کی خبر دینا ہے یعنی نکاح بلا شہود“ نکاح شرعی ہی نہیں ہے جیسے حضور

صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ”لا صلوٰۃ اِلّا بطہارۃ“ یہ بے طہارت نماز کے عدم کی خبر دینا ہے اور جیسے تیرا قول ”لا رجل فی الدار“ گھر میں رجل کے موجود نہ ہونے کی خبر دینا ہے۔ تو حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ارشادِ مذکور میں جو نفی ہے وہ ”نکاح بلا شہود“ کی مشروعیت کی بقاء کو واجب نہیں کرتی بلکہ وہ تو صدقِ خبر کی ضرورۃ کے پیشِ نظر اس کی مشروعیت کی انتفاء کو واجب کرتی ہے۔ **سوال** ہم اس امر کو تسلیم نہیں کرتے کہ صورۃ مذکورہ میں نکاح شرعی اصلاً منتفی ہے اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ اس نکاح پر وہ آثار مترتب ہوتے ہیں جو نکاحِ شرعی پر مترتب ہوتے ہیں وہ سقوطِ حد اور ثبوتِ نسب اور وجوب العدۃ والمہر ہیں۔ **الجواب** صورۃ مذکورہ میں آثارِ مذکورہ کا ترتب صحتِ نکاح کی بناء پر نہیں ہے بلکہ نکاح شرعی کے ان بعض احکام کا ثبوت محض شبہۂ عقد کے پیش نظر ہے اور وہ صورۃِ عقد کا اپنے محل میں موجود ہونا ہے۔ تو یہاں اصل عقد کا انعقاد نہیں ہے۔ وھذہ الاحکام تثبت بالشبھۃ علی ما عرف فی الفروع۔

قولہٗ **ولانّ النکاح شرع** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اعتراضِ مذکور کا دوسرا جواب ذکر کرتے ہیں جس کا ماحاصل یہ ہے کہ اگر یہ مان لیا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ”لا نکاح الا بشہود“ نہی ہے اور ”نکاح بلا شہود“ منہی عنہ ہے تو یہاں صیغۂ نہی کی حقیقت کے ساتھ عمل ناممکن ہونے کی وجہ سے اس نہی کو نفی کی طرف راجع کرنا واجب ہوگا کیونکہ نہی اُس منہی عنہ کی مشروعیت کی بقاء کو واجب کرتی ہے جس میں اس نہی کے موجَب یعنی ”حرمتہ مع المشروعیۃ“ کا اثبات ممکن ہو اور جس منہی عنہ میں نہی کے موجب کا اثبات ممکن نہ ہو وہاں نہی بقاءِ مشروعیت کو واجب نہیں کرتی اور ”نکاح بلا شہود“ وہ منہی عنہ ہے کہ جس میں نہی کے موجب کا اثبات ممکن نہیں ہے، کیونکہ نکاح تو ملکِ ضروری کے لئے مشروع ہوا ہے اور ملک ضروری کا حِلّ سے انفکاک نہیں ہو سکتا اس لئے کہ نکاح میں اصل یہ ہے کہ نکاح مشروع ہی نہ ہوتا۔ کیونکہ یہ آزاد عورت پر غلبہ ہے لیکن اس کی مشروعیت بقاءِ نسل کی ضرورت کے تحت ہوئی ہے، اور تحریم جو نہی سے حاصل ہوتی ہے اُس حل کی ضد ہے جو اُس امر (یعنی ملکِ متعہ) کو لازم ہے جس کے لئے نکاح مشروع ہوا ہے تو یہاں حل اور اُس حرمت کا جمع ہونا ممکن نہیں ہے جو حدیث مجمع علیہ سے ثابت ہوئی ہے۔ تو حل ضرورۃً معدوم ہو جائے گی اور عدم حل کی ضرورۃ سے یہ امر ہے کہ سببِ حل کی مشروعیۃ باقی نہ رہے کیونکہ اسبابِ شرعیۃ (یہاں نکاح ہے) اپنے احکام (یہاں حل ہے) کی وجہ سے مقصود ہوتے ہیں اپنی ذات کی وجہ سے مقصود نہیں ہوتے ہیں اور جب سبب، افادۂ مشروعیت سے خارج ہوگیا تو نہی، نفی اور نسخ ہوگئی۔ اور علامہ عبد القادر محشی المولوی الحسامی کی اس جوابِ تسلیمی کی تقریر یہ ہے کہ اگر ہم تسلیم کرلیں کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشادِ مذکور، نہی ہے اور ”نکاح بلا شہود“ منہی عنہ ہے تو ہم

کہتے ہیں کہ باوجود اس کے پھر بھی یہاں نہی، منہی عنہ کی بقاءِ مشروعیت کا تقاضا نہیں کرتی کیونکہ نہی "افعالِ شرعیۃ سے" اُس منہی عنہ کی بقاءِ مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے جس میں نہی کے موجب اور منہی عنہ کے موجب میں منافات نہ ہو اور اس جگہ تو منافاۃ ہے کیونکہ نہی کا موجب حرمت ہے اور منہی عنہ (کہ وہ نکاح بلا شہود ہے) کا موجب حل ہے (اور یہ حل اُس ملکِ متعہ کا عرضِ لازم ہے جس کے لئے نکاح مشروع ہوا ہے) اور حل اور حرمت میں منافاۃ ہے تو نہی کی وجہ سے حل منتفی ہوگی اور جب حل منتفی ہوگئی تو نکاح ہی مشروع نہ رہا۔

بِخِلَافِ الْبَيْعِ لِاَنَّهٗ شُرِعَ لِمِلْكِ الْعَيْنِ وَالْحِلُّ فِيْهِ تَابِعٌ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ شُرِعَ فِيْ مَوْضِعِ الْحُرْمَةِ وَفِيْمَا لَا يَحْتَمِلُ الْحِلَّ اَصْلًا كَالْاَمَةِ الْمَجُوْسِيَّةِ وَالْعَبِيْدِ وَالْبَهَائِمِ۔

ترجمہ - بخلاف بیع کے کیونکہ بیع (بالذات) ملکِ عین کے لئے مشروع ہے اور حل اس میں تابع ہے کیا اس امر کا تجھے علم نہیں ہے کہ بیع "حرمتِ وطی" کے موضع میں اور اُس موضع میں کہ وہ حل کا اصلاً احتمال نہیں رکھتا ہے، مشروع ہے (حرمتِ وطی کے موضع کی مثال)، جیسے امۃ مجوسیہ ہے اور (اُس موضع کی مثال جو حل کا اصلاً احتمال نہ رکھے)، جیسے عبید اور بہائم" ہیں۔

تقریر وتشریح قولہٗ **بخلاف البیع** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے یا تو اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ بیع، حِل تصرف کے لئے مشروع ہوئی ہے اور تحریم جو نہی سے حاصل ہوئی ہے اس حِل تصرف کی ضد ہے تو اس حل کے منتفی ہونے کی وجہ سے ضروری طور پر بیع ہی مشروع نہ رہے گی تو چاہیے کہ یہاں بھی نہی کو نفی کی طرف راجع کیا جائے، اور یا مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے خصم نے جو نکاح کا بیع پر قیاس کیا ہے اُس کا جواب دے رہے ہیں۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ نکاح، بیع کے خلاف ہے کیونکہ بیع میں بقاءِ مشروعیت کا قول اور حقیقتِ نہی کے ساتھ عمل ممکن ہے کیونکہ بیع ملکِ عین کے لئے مشروع ہوئی ہے اور تحریم اس کی ضد نہیں ہے تحریم تو حل کی ضد ہے ملک کی ضد نہیں ہے اور حل بیع میں تبعًا ثابت ہوتی ہے لہٰذا حل، ملکِ یمین کا عرضِ مفارق ہوا عرضِ لازم نہیں کیونکہ بیع تو اُس موضع ومحل میں مشروع ہے جس میں حلِ وطی پائی نہیں جاتی ہے جیسے امۃ مجوسیہ اور

بیع اُس موضع میں بھی مشروع ہے جس میں حلِ وطی اصلاً (نہ حالاً اور نہ استقبالاً) ممکن ہی نہیں جیسے بہائم اور غلام لہذا یہ امر ثابت ہوگیا کہ بیع، ملک کے لئے مشروع ہے حل کے لئے نہیں حل تو اس میں تابع ہے۔ للہذا حل کے منتفی ہونے سے بیع کی مشروعیۃ منتفی نہیں ہوگی، جواب کی تقریر دوم یہ ہے کہ خصم کا قیاس مذکور صحیح نہیں ہے کیونکہ نکاح میں، نہی کے موجب اور نکاح کے موجب میں منافاۃ ہے بخلاف کرنا بخلاف بیع کے کیونکہ بیع کے موجب اور نہی کے موجب میں منافات نہیں ہے اس لئے کہ نہی کا موجب حرمت ہے اور بیع کا موجب ملک اور ملک اور حرمت میں منافات نہیں ہے۔

وَلَا يُقَالُ فِي الْغَصْبِ بِاَنَّهٗ يُثْبِتُ الْمِلْكَ مَقْصُوْدًا بِهٖ بَلْ يَثْبُتُ شَرْطًا لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ وَهُوَ الضَّمَانُ لِاَنَّهٗ شُرِعَ جَبْرًا فَيَعْتَمِدُ الْفَوَاتَ وَشَرْطُ الْحُكْمِ تَابِعٌ لَهٗ فَصَارَ حَسَنًا بِحُسْنِهٖ وَكَذٰلِكَ الزِّنَا لَا يُوْجِبُ حُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ اَصْلًا بِنَفْسِهٖ بَلْ اِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِلْمَاءِ وَالْمَاءُ سَبَبٌ لِلْوَلَدِ وَالْوَلَدُ هُوَ الْاَصْلُ فِي اسْتِحْقَاقِ الْحُرُمَاتِ وَلَا عِصْيَانَ وَلَا عُدْوَانَ فِيْهِ ثُمَّ تَتَعَدّٰى مِنْهُ اِلٰى اَطْرَافِهٖ وَتَتَعَدّٰى اِلٰى اَسْبَابِهٖ وَمَا قَامَ مَقَامَ غَيْرِهٖ اِنَّمَا يَعْمَلُ بِعِلَّةِ الْاَصْلِ اَلَا تَرٰى اَنَّ التُّرَابَ لَمَّا قَامَ مَقَامَ الْمَاءِ نُظِرَ اِلٰى كَوْنِ الْمَاءِ مُطَهِّرًا وَسَقَطَ عَنْهُ وَصْفُ التُّرَابِ فَكَذٰلِكَ هٰهُنَا يُهْدَرُ وَصْفُ الزِّنَا بِالْحُرْمَةِ لِقِيَامِهٖ مَقَامَ مَا لَا يُوْصَفُ بِذٰلِكَ فِيْ اِيْجَابِ حُرْمَةِ الْمُصَاهَرَةِ۔

ترجمہ - اور غصب کے بارے یہ قول نہ کیا جائے کہ اس کے ساتھ قصداً ملک ثابت ہوتی ہے۔ بلکہ وہ تو حکم شرعی کے

لئے بطور شرط کے ثابت ہوتی ہے اور حکم شرعی ضمان ہے کیونکہ وہ مالک کے حق کو پورا کرنے کے لئے مشروع ہوئی ہے۔ پس ضمان اس امر کی مقتضی ہے کہ مالک سے ملک مغصوب فوت ہو جائے (تاکہ دونوں بدل شخص واحد کی ملک میں جمع نہ ہو جائیں اور بدلان وہ مغصوب اور ضمان ہیں) اور حکم کی شرط حکم کے تابع ہوتی ہے پس اِس کے حسن ہونے سے حسن ہو گئی۔

اور اسی طرح زنا بنفسہ حرمتِ مصاہرت کو بالکل ثابت نہیں کرتا بلکہ زنا تو پانی (یعنی منی) کا سبب ہے اور پانی ولد کا سبب ہے اور ولد ہی استحقاقِ حرمات میں اصل ہے اور ولد میں نہ عصیان ہے اور نہ عدوان ہے۔ پھر یہ حرمت ولد سے اس کے طرفین (باپ اور ماں) کی طرف متعدی ہوتی ہے اور اسی طرح یہ سببیت زنا سے اسبابِ زنا کی طرف متعدی ہوتی ہے اور جو اپنے غیر کے قائم مقام ہو وہ اصل کی علت کے ساتھ عمل کرتا ہے کیا تو دیکھتا نہیں کہ مٹی جب پانی کے قائم مقام ہے تو پانی کے مطہر ہونے کی طرف نظر کی جائے گی اور اس سے وصفِ تراب ساقط ہو جائے گی پس ایسے ہی اس جگہ زنا کی وصفِ حرمت کی طرف نظر نہیں کی جائے گی کیونکہ زنا، حرمتِ مصاہرت کے ایجاب میں اُس چیز (یعنی ولد) کے قائم مقام ہے جو اس وصفِ حرمت کے ساتھ موصوف نہیں ہے۔

تقریر و تشریح قولہ **ولا یقال** الخ ایک متفق علیہ قاعدہ ہے کہ جب فعل حسی پر نہی وارد ہو تو یہ منہی عنہ قبیح لعینہ ہوتا ہے اس منہی عنہ کی مشروعیت بالکلیہ منتفی ہو جاتی ہے اس پر کوئی ثمر مرتب نہیں ہوتا ہے"۔ اِس قاعدہ پر اعتراض ہے کہ غصب اور زنا یہ دونوں فعل حسی ہیں (کیونکہ ان دونوں کے لغوی معنی ورودِ شرع سے متغیر نہیں ہوئے ہیں) اور ان دونوں پر نہی وارد ہوئی ہے۔ غصب کے بارے اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے "وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ" اور زنا کے بارے اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ ارشاد ہے "وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا" باوجود اس کے تم اِن پر نہی کے وارد ہونے کے بعد ان کی مشروعیت کے قائل ہو کیونکہ تم تسلیم کرتے ہو کہ جب غاصب شئ مغصوب کی ضمان مالک کو ادا کر دے تو غاصب اِس شئ کا مالک ہو جاتا ہے اور ملک حکم ہے تو معلوم ہوا کہ تم نے ملک کو غصب کا مسبب اور غصب کو ملک کا سبب قرار دیا ہے اور یہ غصب پہ ثمرہ مرتب ہو رہا ہے جو کہ غصب منہی عنہ کی مشروعیت کی دلیل ہے حالانکہ قبیح لعینہ نہ خود مشروع ہوتا ہے اور نہ کسی اور امرِ مشروع کے لئے سبب بن سکتا ہے اور اسی طرح تم نے زنا کو حرمتِ مصاہرت کا سبب قرار دیا ہے اور حرمتِ مصاہرت ایک نعمت ہے اور نعمت تو سببِ مشروع سے ہی حاصل ہو سکتی ہے بنا بریں زنا کا سبب مشروع ہونا لازم آتا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ قبیح لعینہ نہ تو خود مشروع ہوتا ہے

اور نہ کسی دوسرے امرِ مشروع کا بالذات سبب بنتا ہے اور صورتِ مذکورہ میں غصب ملک کا بالذات سبب نہیں ہے بلکہ وہ تو ملک کا ایک حکمِ شرعی کے واسطہ سے سبب بنتا ہے اور وہ حکم شرعی غاصب پر وجوبِ ضمان ہے اور بہت سارے امور ضمناً ثابت ہو جاتے ہیں اگرچہ اُن کا ثبوت قصداً نہیں ہوتا ہے جیسے قابلہ (دایہ ۱۲) کی شہادت سے ثبوتِ نسب کے ضمن میں حتی کے لئے ثبوتِ ارث ہے باوجود اس کے کہ ارث قصداً شہادتِ قابلہ سے ثابت نہیں ہوتی ہے۔ پھر مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے اس قول "وشرط الحکم تابع الخ" سے اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ جب غصب، غاصب کے لئے شئ مغصوب میں ثبوتِ ملک کا سبب ہے تو چاہیے کہ جس طرح غصب قبیح لعینہ ہے اسی طرح ملکِ مغصوب بھی قبیح ہو کیونکہ یہ ملکِ مغصوب، سبب قبیح سے حاصل ہوئی ہے۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ ہم اِس امر کو تسلیم نہیں کرتے کہ ثبوتِ ملک قبیح ہے بلکہ وہ تو حَسَن ہے کیونکہ وہ تو حکم شرعی کی شرط ہونے کی حیثیت سے ثابت ہوتی ہے اور حکم شرعی کہ وہ ضمان ہے حَسَن ہے اور شرط اپنے حَسین ہونے میں مشروط کے تابع ہوتی ہے اور اِس وجہ سے ملک بھی حَسَن ہوئی نہ کہ قبیح۔

قولہ **ولکن الزنا** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے زنا کے بارے اعتراض کا جواب ذکر کر رہے ہیں کہ زنا بنفسہ حرمتِ مصاہرت کو بالکل ثابت نہیں کرتا بلکہ زنا تو پانی (یعنی منی) کا سبب ہے اور یہ پانی وَلَد کا سبب ہے اور وَلَد ہی استحقاقِ حرمات میں اصل ہے اور ولد میں نہ عصیان ہے اور نہ عدوان کیونکہ اس کی تخلیق میں قدرتِ خداوندی کا دخل ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اوّلاً وَلَد ہی پر واطی کا باپ اور اس کا بیٹا حرام ہوتا ہے جبکہ وَلَد مؤنث ہو اور اوّلاً وَلَد ہی پر موطوءۃ کی ماں اور اس کی بیٹی حرام ہوتی ہے جبکہ وَلَد مذکر ہو، اور یہ وَلَد حرمات میں اصل ہے اس میں عدوان نہیں ہے پھر اس کے بعد یہ حرمت ولد سے اس کے طرفین باپ اور ماں کی طرف متعدی ہوتی ہے چنانچہ عورت کے تمام اصول و فروع زوج پر حرام ہو جاتے ہیں اسی طرح زوج کے تمام اصول و فروع زوجہ پر حرام ہو جاتے ہیں کیونکہ ولد ہی ان دونوں واطی اور موطوءۃ کے درمیان اتحاد و جزئیت کا باعث بنتا ہے اسی لئے تو ایک ولد دونوں کی طرف کامل طور پر منسوب ہوتا ہے گویا واطی، موطوءۃ کی جزء ہے اور موطوءۃ واطی کی جزء ہے لہٰذا واطی کا قبیلہ (اصول و فروع) موطوءۃ کا قبیلہ ہوگا اور موطوءۃ کا قبیلہ واطی کا قبیلہ ہوگا۔ اعتراض ہوتا ہے کہ اصولِ مذکورہ کے مطابق چاہیے تھا کہ واطی کے لئے اپنی موطوءۃ سے ایک مرتبہ وطی کرنے کے بعد دوبارہ وطی جائز نہ ہوتی کیونکہ اپنی جزء سے تمتع کرنا حرام ہے حالانکہ آپ تو بچہ کی پیدائش کے بعد بھی نکاح کو برقرار رکھتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ دوبارہ وطی صرف دفع حرج کے لئے جائز قرار دی گئی ہے یعنی جزء سے تمتع (مباشرت) کرنا حرام ہے سوائے ناگزیر صورت کے اور وہ صرف زوجہ ہے کیونکہ اگر ضرورت کو مدِ نظر

نہ رکھا جائے اور جب کسی عورت کا بچہ ہو جائے تو نکاح کے انقطاع کا حکم جاری کر دیں کہ زوج کسی اور زوجہ کی تلاش کرے تو اس طرح دنیوی نظام میں زبردست خلل واقع ہوگا تو اس حرج کو دفع کرنے کے لئے موطوئہ سے دوبارہ وطی جائز قرار دی گئی ہے۔ اور اسی طرح یہ حیثیت زنا سے اسبابِ زنا یعنی شہوت سے بوسہ لینا اور شہوت سے چھونا اور فرج داخل کو شہوت سے دیکھنے کی طرف متعدی ہوتی ہے لہٰذا جس طرح زنا سے حرمت مصاہرہ ثابت ہوتی ہے اسی طرح امور مذکورہ سے بھی حرمتِ مصاہرت ثابت ہوتی ہے تو زنا اور اسبابِ زنا ولد کے قائم مقام ہوئے جو حرمات میں اصل ہے اور وہ امر جو اپنے غیر کے قائم مقام ہوتا ہے وہ اسی معنی کی بناء پر عمل کرتا ہے جس معنی کی بناء پر اصل عمل کرتا ہے اس کے اپنے اوصاف کی طرف نظر نہیں کی جاتی تو جب زنا حرمتِ مصاہرت میں ولد کے قائم مقام ہے تو یہ انہی اوصاف کی بناء پر عمل کرے گا جن اوصاف کی بناء پر ولد عمل کرتا ہے اور اس کی طرف التفات نہیں ہوگی کہ زنا ایک فعل حرام ہے پھر مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنے قول الاتری الخ سے مؤکد کرتے ہوئے کہا کہ جب مٹی افادۂ تطہیر میں پانی کا قائم مقام ہے تو یہاں مٹی کے اوصاف (کہ وہ چہرہ اور ہاتھوں کو غبار آلود کرتا ہے) کی طرف نظر نہیں کی جائے گی بلکہ پانی کے مطہر ہونے کی طرف نظر کی جائے گی لہٰذا اسی طرح مسئلہ مذکورہ میں بھی زنا کی وصفِ حرمت کی طرف نہیں دیکھا جائے گا کیونکہ یہ اس ولد کے قائم مقام ہے جس میں وصفِ حرمت نہیں ہے تو زنا اور اسبابِ زنا حرمتِ مصاہرت میں اسی طرح عمل کریں گے جس طرح کہ حرمتِ مصاہرت میں ولد عمل کرتا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حرمتِ مصاہرت کا سبب ولد ہے اور ولد منہی عنہ نہیں ہے اور وطی خواہ حلال ہو یا حرام حرمتِ مصاہرت کا سبب نہیں ہے بالعرض سبب ہے اور چونکہ حقیقتِ علوق پر واقفیت متعذر ہے اور وطی، علوق کا سببِ ظاہر اور اس کی طرف مفضی ہے اس لئے وطی کو وَلَد کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے اور وَلَد کو احتیاط کے پیشِ نظر تقدیرًا کالحاصل تصوّر کیا گیا ہے تو جس طرح وطی حلال وَلَد کی طرف مفضی ہے اسی طرح وطی حرام بلا کسی تفاوت کے وَلَد کی طرف مفضی ہے تو جس طرح وطی حلال کو حرمتِ مصاہرت میں وَلَد کے قائم مقام کیا گیا اسی طرح وطی حرام کو حرمتِ مصاہرت میں وَلَد کے قائم مقام کیا گیا ہے۔ اور اس کی وصفِ حرمت کی طرف نہیں دیکھا جائے گا کیونکہ وطی حرام کا عمل نیابت کی حیثیت سے ہے ذات کی حیثیت سے نہیں ہے جیسا کہ مٹی، پانی کے قائم مقام ہو کر مطہر احداث ہے من حیث نفسہٖ نہیں ہے، اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حرمتِ مصاہرۃ زنا سے ثابت نہیں ہوتی ہے کیونکہ زنا حرام و معصیت ہے لہٰذا وہ نعمت یعنی حرمت مصاہرۃ کا سبب نہیں ہوگا اور حرمتِ مصاہرت نعمت اس لئے ہے کہ یہ حرمتِ اجنبیہ کو درجۂ حرمت میں امہات کے ساتھ ملحق کر دیتی ہے

اور اللہ تبارک و تعالیٰ نے اس حرمت سے ہم پر احسان جتلایا ہے چنانچہ ارشاد ہوتا ہے "وَهُوَ الَّذِیْ خَلَقَ مِنَ الْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهٗ نَسَبًا وَّ صِهْرًا"، پس حرمتِ مصاہرت نکاح کے بغیر ثابت نہیں ہوگی۔ اور ہمارے نزدیک (جیسا کہ دلیل سے ثابت ہو گیا ہے) جس طرح وطی حلال سے حرمتِ مصاہرت ثابت ہوتی ہے اسی طرح زنا سے اور دواعیٔ زنا (کہ وہ شہوت سے بوسہ اور شہوت سے چھونا اور شہوت سے فرج داخل کو دیکھنا ہے) سے حرمت مصاہرت ثابت ہوتی ہے تو واطی کا باپ اور اس کا بیٹا موطوئہ پر حرام ہو جائے گا اور موطوئہ کی ماں اور اس کی بیٹی واطی پر حرام ہو جائے گی۔ ھذا توضیح المرام و تحقیق المقام۔

فَصْلٌ فِیْ حُکْمِ الْاَمْرِ وَالنَّهْیِ فِیْ ضِدِّ مَا نُسِبَا اِلَیْهِ اِخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِیْ ذٰلِكَ وَالْمُخْتَارُ عِنْدَنَا اَنَّ الْاَمْرَ بِالشَّیْءِ یَقْتَضِیْ کَرَاهَةَ ضِدِّهٖ لَا اَنْ یَّکُوْنَ مُوْجِبًا لَهٗ اَوْ دَلِیْلًا عَلَیْهِ لِاَنَّهٗ سَاکِتٌ عَنْ غَیْرِهٖ وَلٰکِنَّهٗ یَثْبُتُ بِهٖ حُرْمَةُ الضِّدِّ ضَرُوْرَةَ حُکْمِ الْاَمْرِ وَالثَّابِتُ بِهٰذَا الطَّرِیْقِ یَکُوْنُ ثَابِتًا بِطَرِیْقِ الْاِقْتِضَاءِ دُوْنَ الدَّلَالَةِ۔

ترجمہ - یہ فصل مامور بہ اور منہی عنہ کی ضد کے اعتبار سے امر اور نہی کے حکم کے بیان میں ہے اس بارے علماء کرام نے اختلاف کیا ہے اور ہمارا مختار یہ ہے کہ امر بالشئ، مامور بہ کی ضد کی کراہتِ تحریمیہ کو چاہتی ہے یوں نہیں کہ امر بالشئ، مامور بہ کی ضد کی کراہت کے لئے مثبت ہے یا امر بالشئ، مامور بہ کی ضد کی کراہت پر دلیل ہے، کیونکہ امر بالشئ، مامور بہ کے غیر سے ساکت و خاموش ہے۔ لیکن امر بالشئ سے امر کے حکم کی ضرورۃ کے پیشِ نظر مامور بہ کی ضد کی حرمت (یعنی کراہتِ تحریمیہ) ثابت ہوتی ہے اور جو چیز اس طریق (ضرورت) سے ثابت ہوتی ہے وہ بطریقِ اقتضاء کے ثابت ہوتی ہے۔ دلالت کے طریق سے ثابت نہیں ہوتی ہے۔

تقریر و تشریح قولہ **فصل فی حکم الامر والنهی** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب مامور بہ اور منہی عنہ کے اعتبار سے امر اور نہی کے حکم (یعنی وجوب اور حرمت) کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب مامور بہ کی ضد اور منہی عنہ کی ضد کے اعتبار سے امر

اور نہی کا حکم بیان فرماتے ہیں، بیان سے پہلے تمہیداً یہ بات ذہن نشین رہے کہ امر اور نہی کے مفہوم کے بارے کسی کا اختلاف نہیں ہے کیونکہ امر بالشئی کا مفہوم نہی عن ضد الشئی کے مفہوم کے قطعاً مخالف ہے اور امر اور نہی کے الفاظ کے بارے میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ امر کا صیغہ اِفْعَلْ ہے اور نہی کا صیغہ لَا تَفْعَلْ ہے۔ اختلاف اس امر میں ہے کہ جب شئی معین کے ساتھ امر کیا جائے تو کیا یہ امر مامور بہ کی ضد سے نہی ہے مثلاً جب کہا جائے "تحرک"، تو کیا اس کا اثر منع سکون میں ہوگا؟ حتیٰ کہ قائل کا یہ قول "تحرک" بمنزلہ "لا تسکن"، کے ہو جائے، تو عامہ احناف اور عامہ اصحاب الشافعی اور اصحاب الحدیث رحمہم اللہ تعالیٰ کا یہ مذہب ہے کہ امر بالشئی نفس نہی عن ضدہ ہے۔ اور انہی حضرات کا دوسرا قول یہ ہے کہ امر بالشئی "نہی عن ضدہ"، کو متضمن ہے، پھر ان کی ایک جماعت نے اسی پر اقتصار کیا اور حضرت قاضی صاحب اور ان کے متبعین نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ ان دونوں صورتوں میں نہی، امر کی طرح ہے یعنی اولاً، ایک شئی معین سے نہی، منہی عنہ کی ضد کا نفس امر ہے اور ثانیاً، ایک معین شئی سے نہی، منہی عنہ کی ضد کے امر کو متضمن ہے۔ (پھر جو حضرات اس بات کے قائل تھے کہ امر بالشئی، نہی عن ضدہ ہے ان کی تین جماعتیں ہو گئیں۔ جماعت اول کا موقف یہ ہے کہ امر بالشئی خواہ ندب کے لئے ہو خواہ وجوب کے لئے ہو یہ نہی عن الضد ہے اگر امر ندب کے لئے ہو تو نہی عن الضد تنزیہاً ہوگی اور امر اگر وجوب کے لئے ہو تو یہ نہی عن الضد تحریماً ہے۔ اور دوسری جماعت کا عندیہ یہ ہے کہ امر اگر وجوب کے لئے ہو تو یہ نہی عن الضد تحریماً ہے اور اگر امر ندب کے لئے ہو تو یہ امر اصلاً نہی عن الضد نہیں ہوگا۔ اور تیسری جماعت کا قول یہ ہے کہ جب اس شئی معین کا امر ہو جس کی ایک ہی ضد ہے تو یہ امر، نہی عن الضد ہوگا جیسے امر بالایمان یہ نہی عن الکفر ہے اور اگر اس شئی معین کی اضداد کثیرہ ہوں تو پھر امر بالشئی ان تمام اضداد کثیرہ کی نہی تصور نہیں ہوگا۔ جیسے امر بالقیام ہے کہ اس کی اضداد کثیرہ ہیں یعنی قعود، رکوع، سجود، اضطجاع وغیرہ) اور ابو ہاشم اور ان کے ہم خیال متاخرین معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ امر بالشئی نہ تو نفس نہی عن ضدہ ہے اور نہ اس کو عقلاً متضمن ہے اور یہی مذہب حضرت امام غزالی اور امام الحرمین من اصحاب الشافعی رحمہم اللہ تعالیٰ کا مختار ہے۔ اس تمہید کے بعد متن کی تقریر یہ ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ہمارا (یعنی مصنف اور قاضی ابوزید اور شمس الائمہ اور فخر الاسلام اور صدر الاسلام اور متاخرین میں سے ان کے متبعین رحمہم اللہ تعالیٰ) کا (ان اقاویل سے جو کتب مبسوطہ میں مذکور ہیں) مختار یہ ہے کہ امر بالشئی، مامور بہ کی ضد کی کراہت تحریمیہ کا مقتضی ہے جبکہ اشتغال بالضد مامور بہ کے لئے مفوت نہ ہو کیونکہ تفویت کی صورت میں اشتغال بالضد حرام ہوگا اور تفویت کی صورت میں اشتغال بالضد کا حرام ہونا تفویت کی وجہ سے ہے اگرچہ فی نفسہٖ مباح ہو جیسے یوم نحر میں روزہ، ترک اجابت کے اعتبار سے حرام ہے اور قہر النفس کے

اعتبار سے مباح ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ امر بالشئی، مامور بہ کی ضد کی کراہت تحریمیہ کے لئے مثبت نہیں ہے اور نہ امر بالشئی مامور بہ کی ضد کی کراہت تحریمیہ پر دلیل ہے کیونکہ امر بالشئی، مامور بہ کے غیر سے خاموش ہے چہ جائے کہ اس کا حکم بیان کرے تو امر بالشئی نہ تو نفس نہی عن الضد ہے اور نہ اس کو متضمن ہے۔ سوال۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "لا ان یکون موجبا لہ" میں لہ کی ضمیر کا مرجع "کراہۃ ضدہ"، ہے تو راجع اور مرجع میں مطابقت نہیں ہے۔ الجواب "لہ"، ضمیر کا مرجع "کراہۃ ضدہ"، ہے لیکن بتاویل "ماذکر"، کے لہٰذا مطابقت پائی گئی ہے۔ سوال۔ "ماذکر" کا بیان شارحین "حرمۃ ضدہ"، سے کرتے ہیں تو اس بنا پر مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی عبارت میں نقص لازم آتا ہے کیونکہ جو مذکور ہے وہ تو "کراہۃ ضدہ"، ہے اور "ماذکر"، سے مراد "حرمۃ ضدہ"، لے رہے ہیں جو کہ مذکور نہیں ہے الجواب "حرمۃ ضدہ"، سے مراد "کراہۃ ضدہ"، ہے اور "کراہۃ ضدہ"، کو "حرمۃ ضدہ"، سے اس لئے تعبیر فرمایا ہے تاکہ یہ بتایا جائے کہ "کراہۃ ضدہ"، میں جو کراہت ہے وہ تحریمیہ ہے تنزیہیہ نہیں ہے اور "کراہت تحریمیہ"، کو جیسے کراہت سے تعبیر کرنا صحیح ہوتا ہے اسی طرح اس کو حرمت سے بھی تعبیر کرنا صحیح ہوتا ہے۔

قولہ **ولکنہ یثبت** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک وہم کا ازالہ کر رہے ہیں وہم یہ ہوتا ہے کہ "لانہ ساکت عن غیرہ"، کے مطابق تو مامور بہ کی ضد کی حرمت قطعاً ثابت نہیں ہو سکتی ہے حالانکہ آپ کئی مقامات پر اس کو ثابت کرتے ہیں جیسا کہ "ترک الصلوٰۃ"، اور "ترک الصوم"، میں ہے۔ وہم مذکور کے ازالہ کی تقریر یہ ہے کہ امر بالشئی کے ساتھ مامور بہ کی ضد کی حرمت، امر کے حکم کی ضرورت کے پیش نظر ثابت ہوتی ہے کیونکہ شئی کے وجود کی طلب اس شئی کی ضد کے انتفاء کا تقاضا کرتی ہے اور جو چیز اس طریق سے ثابت ہوتی ہے وہ بطریق اقتضاء (یعنی بطریق ضرورۃ) کے ثابت ہوتی ہے بطریق دلالت کے ثابت نہیں ہوتی ہے اور جو چیز بطریق ضرورت کے ثابت ہو اس کے بارے ضرورت کو ہی مد نظر رکھا جاتا ہے اور ضرورت تو ادنیٰ درجہ کے ساتھ پوری ہو جاتی ہے اور وہ "کراہۃ ضدہ"، ہے لہٰذا ضرورت مذکورہ کے پیش نظر ہی "کراہۃ ضدہ"، ثابت ہوتی ہے نہ کسی اور وجہ سے۔ اس تقریر مذکور سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ امر بالشئی سے "حرمۃ ضدہ"، یعنی بمعنی حرام۔ (جیسا کہ ایک جماعت کا خیال ہے) کسی طور پر بھی ثابت نہیں ہو سکتی نہ بایں طور کہ امر بالشئی اس کے لئے مثبت ہے اور نہ بایں طور کہ امر بالشئی اس کو متضمن ہے اور نہ ہی ضرورت کے پیش نظر اس کا اثبات ہو سکتا ہے کما بیّن۔ سوال آپ کا قول کہ امر بالشئی، مامور بہ کی ضد کی کراہت کا مقتضی ہے درست نہیں ہے کیونکہ مامور بہ کی عدم ادائیگی عقاب کو واجب کرتی ہے اور اس کی وجہ سے وعید ہوتی ہے اور "کراہت" تو اس مرتبہ پر نہیں ہے الجواب تقریر مذکور اس صورت پر ہے جبکہ اشتغال بالضد مامور بہ کے لئے مفوّت نہ ہو اور جب اشتغال

بالضد مامور بہ کے لئے مفوّت ہو تو اس وقت اشتغال بالضد حرام ہوگا۔ سوال۔ جوابِ مذکور "کہ جب اشتغال بالضد مامور بہ کے لئے مفوّت ہو تو اشتغال بالضد حرام ہوتا ہے"، کی بناء پر لازم آتا ہے کہ امر بالشئ، مامور بہ کی حرمت "بمعنی حرام" کا مقتضی ہو تو اس بناء پر مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے کلام میں تدافع لازم آتا ہے کیونکہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اوّلاً یہ کہہ چکے ہیں۔ "الامر بالشئ یقتضی کراہۃ ضدہ"، اور اب یہ قول ہو رہا ہے "الامر بالشئ یقتضی حرمۃ الضد"۔ الجواب صورتِ مذکورہ پر اشتغال بالضد کی حرمت "بمعنی حرام"، تفویت المامور بہ کی وجہ سے ہے، امر بالشئ کے مقتضی ہونے کی وجہ سے نہیں ہے لہٰذا مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے کلام میں تدافع نہیں ہے۔ سوال ہم اس امر کو تسلیم نہیں کرتے کہ کراہۃ الضد، بطریق اقتضاء کے ثابت ہوتی ہے کیونکہ اقتضاء تو "جعل غیر المنطوق منطوقاً لتصحیح المنطوق"، کو کہتے ہیں اور یہاں تو تصحیح المنطوق ہے نہیں کیونکہ تصحیح المنطوق، کراہت پر موقوف نہیں ہے۔ الجواب یہاں مقتضی سے اس کا معنی مصطلح مراد نہیں ہے بلکہ یہاں مقتضی سے مراد یہ ہے کہ جو بطریق ضرورت کے غیر مقصود ہو کر کے ثابت ہو۔

وَفَائِدَةُ هٰذَا الْاَصْلِ اَنَّ التَّحْرِيْمَ لَمَّا لَمْ يَكُنْ مَقْصُوْدًا بِالْاَمْرِ لَمْ يُعْتَبَرْ اِلَّا مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ يُفَوِّتُ الْاَمْرَ فَاِذَا لَمْ يُفَوِّتْهُ كَانَ مَكْرُوْهًا كَالْاَمْرِ بِالْقِيَامِ لَيْسَ بِنَهْيٍ عَنِ الْقُعُوْدِ قَصْدًا حَتّٰى اِذَا قَعَدَ ثُمَّ قَامَ لَا تَفْسُدُ صَلٰوتُهٗ وَلٰكِنَّهٗ يُكْرَهُ وَعَلٰى هٰذَا الْقَوْلِ يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ النَّهْيُ مُقْتَضِيًا فِيْ ضِدِّهٖ اِثْبَاتَ سُنَّةٍ تَكُوْنُ فِي الْقُوَّةِ كَالْوَاجِبِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اَنَّ الْمُحْرِمَ لَمَّا نُهِيَ عَنْ لُبْسِ الْمَخِيْطِ كَانَ مِنَ السُّنَّةِ لُبْسُ الْاِزَارِ وَالرِّدَاءِ۔

ترجمہ۔ اور اس اصل کا فائدہ یہ ہے کہ صورتِ تفویت میں جب ضد کی تحریم امر سے مقصود نہیں ہے تو یہ تحریم معتبر نہیں ہوگی مگر اس حیثیت سے کہ یہ ضد، مامور بہ کے لئے مفوّت ہے پس جب ضد، مامور بہ کے لئے مفوّت نہ ہو تو وہ مکروہ ہوگی جیسے امر بالقیام قصداً اور اصالۃً قعود سے نہی نہیں ہے حتیٰ کہ جب نمازی بیٹھ گیا پھر کھڑا ہوگیا تو اِس قعود کے ساتھ اس کی نماز

فاسد نہیں ہوگی۔ لیکن یہ قعود مکروہ ہوگا۔ اور اس قول پر اس بات کا احتمال ہے کہ نہی، منہی عنہ کی ضد میں سنت کے اثبات کی مقتضی ہو جو یہ سنت قوت میں واجب کی طرح ہوگی۔ اور اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ محرم کو جب سِلے ہوئے کپڑے پہننے سے نہی کی گئی ہے تو ازار اور ردار کا پہننا (اقتضاءً) سنت ہوگا۔

تقریر و تشریح

قولہٗ **وفائدۃ ھذا الاصل** الخ سامی شرح حسامی میں مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے اس قول کی تقریر یہ ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ "ترک الصلوٰۃ اور اس کی تحصیل سے امتناع حرام ہے اس پر عقاب کیا جاتا ہے اور امرِ مکروہ پر تو عقاب نہیں کیا جاتا۔ تو اس کے جواب میں مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ صورتِ تفویت میں جب تحریم، امر سے مقصود نہیں ہے کیونکہ امر اس کے لئے موضوع نہیں ہوا ہے تو ضد کی تحریم صرف اسی حیثیت سے معتبر ہوگی کہ اس سے مامور بہ کا فوات ہوتا ہے تو جب اشتغال بالضد سے مامور بہ کا فوات ہو تو ضد حرام ہوگی کیونکہ مامور بہ کی تفویت حرام ہے اور جب اشتغال بالضد سے مامور بہ کا فوات نہ ہو تو ضد مکروہ ہوگی حرام نہیں۔ جیسے نماز میں رکعۃ اولیٰ میں سجدۂ ثانیہ سے سر کو اٹھانے کے بعد قیام کا امر ہے "ارفع رأسک حتی تستوی قائما"، تو یہ امر بالقیام، قعود سے اصالۃً و قصداً نہی نہیں ہے حتیٰ کہ اگر سجدۂ ثانیہ مذکورہ کے بعد قعود کیا پھر قیام کیا تو اس قعود کے ساتھ نماز فاسد نہیں ہوگی کیونکہ اس قعود کے ساتھ مامور بہ فوت نہیں ہوا ہے لیکن یہ قعود مکروہ ہوگا کیونکہ اس قعود کی وجہ سے مامور بہ کو تاخیر ہوگئی ہے۔ اور اگر اس قدر زیادہ ٹھہر جائے کہ قیام کا وقت ہی ختم ہو جائے تو نماز فاسد ہو جائیگی۔

بعض شارحین نے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "وفائدۃ ھذا الاصل الخ"، پر اعتراض وارد کیا ہے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ "فائدۃ ھذا الاصل"، کے بعد جو چیز مذکور ہے وہ چیز واقعی طور پر اس اصل کا فائدہ ہے۔ اس عدمِ تسلیم کی دو وجوہ ہیں۔ وجہ اوّل: شئ کا فائدہ شئ کا ثمرہ ہوتا ہے اور جو چیز اس اصل کے بعد مذکور ہوئی ہے وہ تحریم ہے اور تحریم تو اس اصل (کہ وہ کراہت ہے) کا ثمرہ نہیں ہے۔ وجہ ثانی: شئ کا فائدہ شئ پر مرتب ہوتا ہے اور اس کے مغائر نہیں ہوتا ہے اور جو چیز اس اصل کے بعد مذکور ہوئی ہے وہ اس پر مرتب نہیں ہے بلکہ وہ تو اس کی تقیید کا فائدہ دے رہی ہے کیونکہ اصل یہ تھا "ان الامر بالشئ یقتضی کراہۃ ضدہ"، اور یہ تو مطلق ہے اور جو چیز اس کے بعد مذکور ہوئی ہے یعنی "ان الامر بالشئ یقتضی کراہۃ ضدہ اذا لم یکن مفوتا للمامور بہ"، یہ تو اصلِ مذکور کی تقیید کا فائدہ دے رہی ہے اور مقید، مطلق کا مغائر ہوتا ہے اس پر مرتب نہیں ہوتا ہے۔ الجواب: صاحب الدائر اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مصنف رحمۃ اللہ

تعالیٰ کے قول "وفائدۃ ھذا الاصل" کا معنی ہے "وحاصل الکلام فی ھذا الاصل الخ" یعنی اصل اس جگہ اپنے معنی پر محمول نہیں ہے بلکہ یہاں اصل بمعنی الحاصل ہے کیونکہ اگر اس کو "بیانُ الحاصل" پر محمول نہ کیا جائے اور تفریع و بیانِ ثمرہ مرتبہ پر محمول کیا جائے تو یہ "تفریع احد المتنافیین علی الآخر" کے قبیل سے ہو جائے گا۔ تو جب اس کو "بیان الحاصل" پر محمول کیا تو کلام درست قرار پایا کیونکہ یہ تقیید اُس چیز کا حاصل اور بیان قرار پائے گی جو چیز اصلِ مذکور سے مراد ہے۔

قولہ **وعلی ھذا القول** الخ جب امر کا حکم، مامور بہ کی ضد کے بارے سلف سے منصوص تھا جیسا کہ بیان ہوا اور نہی کا حکم، منہی عنہ کی ضد کے بارے سلف سے منصوص نہیں تھا بلکہ اس کا حکم احتمالی تھا کیونکہ نہی، امر کی ضد ہے تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ احتمالی صورت میں فرمایا کہ قولِ مذکور (یعنی امر بالشئ، مامور بہ کی ضد کی کراہت کو مقتضی ہے) پر یہ احتمال ہے کہ نہی منہی عنہ کی ضد میں اثبات سنّتِ مؤکدہ کی مقتضی ہوگی (یہ سنت قوت میں واجب کی مثل ہوگی) جیسا کہ امر بالشئ، مامور بہ کی ضد میں اثباتِ کراہت کو چاہتا ہے تاکہ مقابلہ درست اور حسن ہو جائے، اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "کالواجب" میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ اس سنت کی قوت واجب سے کم ہے جیسا کہ کراہت، درجہ میں حرمت سے کم ہے اور یہاں سنت سے مراد وہ سُنت نہیں جو متعارفہ بین الفقہاء ہے بلکہ یہاں سنت سے مراد وہ سنت ہے جو وجوب کے قریب ہے اور اسی وجہ سے کہ نہی، منہی عنہ کی ضد کی سنیّت کو چاہتی ہے ہم نے کہا ہے کہ مُحرم کو جب سلے ہوئے کپڑے پہننے سے نہی کی گئی ہے (حضرت رسولِ اکرم نبیّ معظّم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اس ارشاد مبارک سے "لَا یَلْبَسُ الْقَمِیْصَ وَلَا الْعَمَائِمَ وَلَا السَّرَاوِیْلَاتِ وَلَا الْبَرَانِسَ وَلَا الْخِفَافَ اِلَّا اَحَدٌ لَا یَجِدُ نَعْلَیْنِ فَلْیَلْبَسْ خُفَّیْنِ وَلْیَقْطَعْھُمَا اَسْفَلَ مِنَ الْکَعْبَیْنِ" متفق علیہ) تو مُحرم کے لئے اِزار اور رِدا (یعنی تہبند اور چادر) کا پہننا سنّت ہوا کیونکہ مُحرم کو جب سلے ہوئے کپڑے پہننے سے نہی کی گئی ہے تو وہ غیر سلے ہوئے کپڑے پہننے کے ساتھ مامور ہوا اور اُن سلے ہوئے کپڑوں میں سے رداء اور ازار کے ساتھ بہتر طور سے کفایت ہو سکتی ہے تو رداء اور ازار کا پہننا اقتضاءً سنت ہوا فتدبّر و تشکّر۔

فَصْلٌ فِیْ بَیَانِ اَسْبَابِ الشَّرَائِعِ اِعْلَمْ اَنَّ اُصُوْلَ الدِّیْنِ وَفُرُوْعَهٗ مَشْرُوْعَةٌ بِاَسْبَابٍ جَعَلَهَا الشَّرْعُ اَسْبَابًا لَهَا

ترجمہ - یہ فصل، اُن طُرق کے بیان میں ہے جن سے احکامِ مشروعہ (یعنی عبادات و معاملات) کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور جن سے یہ احکامِ مشروعہ ثابت ہوتے ہیں - اِس امر کو جان لے کہ اصولِ دین (یعنی ایمان باللہ تعالیٰ وصفاتہ تعالیٰ) اور فروعِ دین (یعنی سائر الاحکام الشرعیۃ والعبادات والمعاملات والکفارات والعقوبات) شرع شریف میں ایسے اسباب کے ساتھ ثابت ہوتے ہیں جن کو شارع نے اِن اصول و فروع کے لئے اسباب مقرر کیا ہے۔

تقریر و تشریح قولہ **فصل فی بیان اسباب الشرائع** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب مقاصد اور ان کی تقسیم کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب وسائل (کہ وہ اسباب ہیں) کا بیان شروع فرماتے ہیں تو اِس فصل میں اُن طُرق کا بیان فرماتے ہیں جن سے بندہ کو احکامِ مشروعہ کی پہچان ہوتی ہے اور جن طُرق سے احکامِ مشروعہ ثابت ہوتے ہیں - اِن کے بیان سے پہلے یہ بات تمہیداً لوحِ خاطر پر نقش ہونی چاہیے کہ سبب کے دو معنی ہیں ایک لغوی[1] اور دوسرا شرعی[2]، سبب کا لغوی معنی ہے "ما یمکن الوصول بہ الی المقصود" یعنی سبب اُس چیز کو کہتے ہیں جس کے ساتھ مقصود تک پہنچنا ممکن ہو، اور اسی معنی کا لحاظ کر کے "رسّی" کو سبب کہتے ہیں کیونکہ رسّی کے ساتھ کنواں کے پانی تک توصل ممکن ہے - اور اِسی معنی کا اس ارشادِ باری تعالیٰ میں اعتبار ہے "فَلْیَمْدُدْ بِسَبَبٍ اِلَی السَّمَآءِ" ترجمہ: "تو اُسے چاہیے کہ اوپر کو ایک رسّی تانے" اور اسی معنی کے اعتبار سے طریق کو سبب کہتے ہیں کیونکہ اس کے ساتھ مقصود تک توصل ممکن ہوتا ہے - اور شرع شریف میں سبب ہر اُس وصف ظاہر منضبط کو کہتے ہیں جس کے، حکم شرعی کے اثبات کے لئے معرّف ہونے پر دلیل سمعی دلالت کرے بایں طور کہ دلیل سمعی اِس امر پر دلالت کرے کہ شارع نے اِس وصف کو فلاں حکم کے ثبوت کے لئے علامت قرار دیا ہے اور ان اسباب میں تین مذہب ہیں: مذہب اوّل عامہ احناف و بعض الشافعیۃ اور جمہور متکلمین رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے اور اس مذہب کو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "اعلم ان اصول الدین الخ" سے بیان فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ احکامِ مشروعہ کے لئے ایسے اسباب ہیں جن کی طرف یہ احکام بظاہر منسوب ہوتے ہیں جبکہ حقیقۃً ان احکامِ شرع کا موجب

اور شارع اللہ تبارک و تعالیٰ ہی ہے سبب نہیں "لان الموجب للاحکام ھو اللہ تعالیٰ وحدہ"۔ اور مذہبِ ثانی بعض اصولیین کا ہے، وہ اسباب کو بالکل تسلیم نہیں کرتے نہ عبادات میں اور نہ معاملات میں نہ عقوبات میں اور نہ بحسب الظاہر اور نہ بحسب الحقیقۃ۔ اور کہتے ہیں کہ منصوص علیہ میں حکم تو ظاہر نص سے ثابت ہوتا ہے اور غیر منصوص علیہ میں حکم اُس وصف کے ساتھ متعلق ہوتا ہے جس کو علت قرار دیا گیا ہے اور یہ وصف، فرع میں اللہ تبارک و تعالیٰ کے ایجاب سے ثبوتِ حکم کی علامت قرار پاتی ہے۔ اور ان کی دلیل یہ ہے کہ ایجاب اللہ تعالیٰ کی صفتِ خاصہ ہے جس طرح کہ صفتِ تخلیق ہے اور ایجاب کی اسباب کی طرف اضافت کرنے کی صورت میں، اس ایجاب کا اللہ تعالیٰ سے قطع کرنا لازم آتا ہے۔ اور ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر اسباب، احکامِ مشروعہ کے لئے علل ہوتے تو احکامِ مشروعہ اور اسباب کے درمیان انفکاک کا تصور نہ ہو سکتا حالانکہ یہ انفکاک پایا جاتا ہے کیونکہ اسباب تو ورودِ شرع سے قبل موجود تھے اور احکام موجود نہیں تھے اور اِسی طرح وہ شخص جو دار الحرب میں مسلمان ہوا اور وہ ہماری طرف ہجرت نہ کر سکا تو اس شخص کے حق میں اسباب تو متحقق ہیں اور اس پر عبادات واجبہ نہیں ہیں۔ اِن دونوں دلیلوں کے جواب کی طرف مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "وجعلھا الشرع اسبابا لھا" سے اشارہ کر دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم یہ نہیں کہتے کہ اسباب بنفسہا موجبہ اور مؤثرہ ہیں حتیٰ کہ ایجاب کا اللہ تعالیٰ سے قطع کرنا لازم آئے کیونکہ ایجاب اور التزام صرف اور صرف مفترض الطاعۃ سے ہی متصور ہو سکتا ہے لیکن سبب تو حکم کی طرف موصل اور اس کی طرف طریق ہے پس حکم کی سبب کی طرف اضافت اس کی سبب کے غیر کی طرف اضافت سے مانع نہیں ہے۔ دیکھئے کہ قتل حقیقۃً آلہ مثل "تلوار" سے حاصل ہوتا ہے باوجود اس کے کہ یہ قاتل کی طرف مضاف ہوتا ہے حتیٰ کہ قاتل پر قصاص واجب ہوتا ہے اور اسباب کو موجبہ قرار نہیں دیا جاتا مگر اسی اعتبار سے کہ اللہ تعالیٰ نے ان اسباب کو احکام مشروعہ کے لئے موجبہ قرار دیا ہے تو ہم یہ کہتے ہیں کہ ورودِ شرع سے پہلے اللہ تعالیٰ نے اِن اسباب کو احکامِ مشروعہ کے لئے اسباب قرار نہیں دیا تھا تو یہ اسباب اِن احکام کے لئے موجبہ نہیں تھے اور رہی یہ بات کہ جو شخص دار الحرب میں مسلمان ہوا اور ہماری طرف ہجرت نہ کر سکا تو اُس سے عبادات کا سقوط دفعِ حرج پر مبنی ہے۔ اور مذہبِ ثالث جمہور اشاعرہ کا ہے اور وہ حقوق العباد و عقوبات اور عبادات میں فرق کرتے ہیں ان کا کہنا ہے کہ اول یعنی حقوق العباد اور عقوبات کے لئے اسباب ہیں کہ ان کا وجوب ان اسباب کی طرف مضاف ہوتا ہے کیونکہ یہ احکام بندے کے کسب سے حاصل ہوتے ہیں لہٰذا ان کی اضافت اس کی طرف ہوگی۔ اور ثانی یعنی عبادات، ان کا وجوب صرف اللہ تعالیٰ کے ایجاب اور اللہ تعالیٰ کے خطاب کی

طرف مضاف ہوتا ہے، اور ہم کہتے ہیں کہ یہ فرق ضعیف ہے کیونکہ جب دلیل کے ساتھ بعض احکام کی اضافت اسباب کی طرف جائز ہے تو باقی احکام کی اضافت بھی دلیل کے ساتھ اسباب کی طرف جائز ہوگی۔ ہمارے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ احکامِ مشروعہ کے لئے اسباب ہیں جن کی طرف یہ احکام بحسب الظاہر منسوب ہوتے ہیں اور فی الحقیقۃ ان احکام کا موجب اور شارع اللہ تبارک و تعالیٰ ہے۔ چونکہ وجوب ہماری عقول کے ادراک سے غائب ہے تو ایسی علامت کا ہونا ضروری ہے جس سے بندہ وجوبِ حکم کو پہچان لے تو ان اسباب کو احکامِ مشروعہ کے لئے علامت قرار دیا گیا ہے تو اس اعتبار سے احکامِ مشروعہ اسباب کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔

كَالْحَجِّ بِالْبَيْتِ وَالصَّوْمِ بِالشَّهْرِ وَالصَّلٰوةِ بِاَوْقَاتِهَا وَالْعُقُوْبَاتِ بِاَسْبَابِهَا

ترجمہ۔ جیسے شارع نے وجوبِ حج کو بیت اللہ سے متعلق کیا ہے اور وجوبِ صوم کو شہر سے متعلق کیا ہے اور وجوبِ صلوٰۃ کو اس کے اوقات سے متعلق کیا ہے اور وجوبِ عقوبات کو ان کے اسباب (یعنی جنایات) سے متعلق کیا ہے

تقریر و تشریح۔ قولہٗ **كالحج بالبيت** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ان اسباب کی مثالیں ذکر فرماتے ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے احکامِ مشروعہ کے لئے اسباب قرار دیا ہے، فرماتے ہیں کہ جیسے شارع نے حج کے وجوب کو بیت اللہ سے متعلق فرمایا ہے اس لئے کہ وجوبِ حج کا سبب بیت اللہ تعالیٰ ہے کیونکہ حج شرع شریف میں بیت اللہ کی طرف مضاف ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وللہ علی الناس حج البیت"، اور اضافت سببیت کی دلیل ہے کما ستعرف اور وقت، جوازِ اداء کے لئے شرط ہے سبب نہیں ہے کیونکہ حج، وقت کی طرف مضاف نہیں ہوتا ہے۔ **سوال**۔ سببِ شرعی عرض ہوتا ہے جبکہ کعبہ جسم ہے تو کعبہ، وجوبِ حج کا کیسے سبب ہوگا۔ **الجواب**: کعبہ سے مراد شرافتِ کعبہ ہے (یعنی یہاں مضاف محذوف ہے) اور شرافتِ کعبہ عرض ہے۔ **سوال**: حج کا ذکر دیگر عبادات کے ذکر سے مقدم کیوں کیا گیا ہے۔ **الجواب**: حج کے ذکر کو دیگر عبادات کے ذکر سے اس لئے مقدم کیا گیا ہے کہ یہ دیگر عبادت کی نسبت سے "اشق علی البدن" ہے پھر روزہ کا ذکر کیا ہے

کہ اس میں کمالِ مشقت ہے پھر اسی نمط پر نماز کا ذکر کیا گیا ہے۔

قولہٗ والصوم بالشھر۔ اور شارع نے وجوبِ صوم کو شہرِ رمضان سے متعلق کیا ہے تو شہرِ رمضان، روزے کے وجوب کا سبب ہوا کیونکہ صوم، شہرِ رمضان کی طرف مضاف ہوتا ہے اور شہرِ رمضان کے تکرر سے صوم کا تکرر ہوتا ہے اور دخولِ شہرِ رمضان کے بعد ادائِ صوم صحیح ہے۔ دخولِ شہرِ رمضان سے قبل صحیح نہیں ہے، صوم کے لئے شہرِ رمضان کے سبب ہونے پر اتفاق کے بعد ان قائلین کا اختلاف ہو گیا کہ شہودِ شہرِ رمضان (اس کے ایام اور لیالی) صوم کا سبب ہے یا صرف ایام سبب ہیں اور راتیں خارج ہیں۔ تو قاضی امام ابوزید اور صدر الاسلام رحمہما اللہ تعالیٰ کا مذہب یہ ہے کہ وجوبِ صوم کا سبب ایام ہیں راتیں نہیں کیونکہ جو وقت، صوم کی ادا کے لئے شرعًا منافی ہے وہ اس کے وجوب کے لئے سبب نہیں ہو سکتا۔ تو معلوم ہوا کہ صوم کے وجوب کا سبب ایام ہیں راتیں نہیں تو ہر دن کے روزے کا سبب اس دن کی اول جزء لایتجزی ہے۔ باقی رات سے نیت کر لینا اس وجہ سے درست نہیں ہے کہ رات روزے کا سبب ہے بلکہ رات کو صوم کی نیت کا درست ہونا ضرورت کے پیشِ نظر ہے کیونکہ دن کی اوّل جزء لایتجزی کے ساتھ نیت کا اقتران متعذر ہے، اور امام سرخسی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مذہب یہ ہے کہ روزے کا سبب، مطلق شہودِ شہرِ رمضان ہے اس میں دن اور راتیں مساوی ہیں، البتہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے چونکہ راتوں کو روزے کا محل بننے سے خارج کر دیا ہے اس لئے روزے کے لئے دن ہی متعین ہیں۔

قولہٗ والصّلوٰۃ باوقاتھا۔ اور شارع نے وجوبِ نماز کو اس کے اوقات سے متعلق کیا ہے تو اوقاتِ نماز وجوبِ نماز کا سبب ہوں گے کیونکہ نماز ان اوقات کی طرف مضاف ہوتی ہے اور ان کے تکرر سے متکرر ہوتی ہے ان اوقات کے دخول کے بعد صحیح ہوتی ہے اور ان کے دخول سے پہلے صحیح نہیں ہوتی ہے۔

قولہٗ والعقوبات باسبابھا۔ اور شارع نے عقوبات (یعنی حدود) کا وجوب ان کے اسباب سے متعلق کیا ہے اور ان کے اسباب وہ جنایات ہیں جن کی طرف یہ حدود مضاف ہوتی ہیں جیسے زنا اور سرقہ پس کہا جاتا ہے "حد الزنا وحد السرقہ"، تو حدود، جنایات کے تکرر سے متکرر ہوتی ہیں اور جنایات کے بعد واجب ہوتی ہیں ان سے پہلے واجب نہیں ہوتی ہیں۔

وَالْکَفَّارَۃُ الَّتِیْ ھِیَ دَائِرَۃٌ بَیْنَ الْعِبَادَۃِ وَالْعُقُوْبَۃِ بِمَا تُضَافُ اِلَیْہِ مِنْ سَبَبٍ مُتَرَدِّدٍ بَیْنَ الْحُظْرِ وَالْاِبَاحَۃِ

ترجمہ۔ اور کفارہ "جو عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہے"، کے وجوب کو اس سبب سے متعلق کیا ہے جس کی طرف کفارہ مضاف ہوتا ہے (اور) وہ ایسا سبب ہے جو حظر اور اباحت کے درمیان دائر ہے۔

تقریر و تشریح قولہٗ **والکفارۃ التی** الخ اور شارع نے کفارہ "جو عبادۃ اور عقوبت کے درمیان دائر ہے" کے وجوب کو اس سبب سے متعلق کیا ہے جس کی طرف کفارہ منسوب ہوتا ہے اور وہ سبب ایسا امر ہے جو حظر اور اباحت کے درمیان دائر ہے، کفارہ عبادۃ تو اس وجہ سے ہے کہ یہ کفّار پر واجب نہیں ہوتا، مسلمانوں پر واجب ہوتا ہے اور یہ عقوبۃ اس وجہ سے ہے کہ یہ جنایت پر مترتب ہوتا ہے تو کفارہ کا وجوب ایسے سبب سے متعلق ہو گا جو اس امر کا صالح ہے کہ اس کی طرف کفارہ کے وجوب کی اضافت ہو اور وہ سبب ایسا امر ہے جو حظر اور اباحت کے درمیان دائر ہے یعنی کفارہ جب عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہے تو اس کا سبب بھی ایسا امر ہو گا جو حظر اور اباحت کے درمیان دائر ہو تاکہ سبب، مسبب کے مناسب ہو جائے جیسے قتلِ خطاء ہے کیونکہ یہ حظر اور اباحت کے درمیان دائر ہے حظر اور منع تو اس لئے ہے کہ اس نے تحرّی اور تحقیق کو ترک کر دیا ہے کیونکہ اس قاتل کے تحقیق نہ کرنے کی وجہ سے اس کا پھینکا ہوا تیر آدمی کو لگ گیا اور اس کی ہلاکت کا سبب ہوا اور اباحت اس لئے کہ شکار کی طرف تیر پھینکنا امرِ مباح ہے تو یہ قتلِ خطاء کفارہ (جو عبادۃ اور عقوبت کے درمیان دائر ہے) کے وجوب کا سبب ہے تو عبادۃ، صفتِ اباحت کی طرف منسوب ہو گی اور عقوبۃ، صفتِ حظر کی طرف منسوب ہو گی، اسی لئے تو محظورِ محض جیسے قتلِ عمد اور یمین غموس کو کفارہ کا سبب قرار نہیں دیا گیا جیسا کہ مباحِ محض "جیسے قتل بحق اور یمین معقودہ قبل الحنث"، کفارہ کے سبب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔

وَالْمُعَامِلَاتِ بِتَعَلُّقِ الْبُقَاءِ الْمُقَدَّرِ بِتَعَاطِيهَا

ترجمہ - اور شارع نے معاملات کو بقاءِ محکوم من اللہ تعالیٰ کے تعلق بمباشرتِ المعاملات کے ساتھ مشروع کیا ہے۔

تقریر و تشریح قولہ **والمعاملات** الخ معاملات سے مراد بیع و شراء، و اجارہ و نکاح وغیرہ ہیں اور "بمتعلق" کی باء "مشروعۃ" کے متعلق ہے اور "بتعاطیھا" کی باء "بتعلق" کے متعلق ہے اور "البقاء" سے مراد "بقاء العالم" ہے اور العالم سے مراد یہاں النفس اور الجنس ہے اور النفس سے مراد زید و عمر و بکر وغیرہ ہے اور الجنس سے مراد الانسان ہے اور "المقدور" کا معنی "المحکوم من اللہ تعالیٰ" ہے کیونکہ "المقدور" "قدَر" بفتح الدال و قدْر بسکون الدال سے مشتق ہے اگر "قدَر" بفتح الدال سے مشتق ہو تو اس کا معنی "التقدیر" ہے اور اگر قدْر بسکون الدال سے مشتق ہو تو اس کا معنی حکم ہے اور اس جگہ اِس سے حکم والا معنی مراد ہے چونکہ تقدیر والے معنی پر کلام کا معنی مستقیم نہیں رہتا اس لئے وہ یہاں مراد نہیں ہے اسی لئے شارحین "المقدور" کا معنی المحکوم من اللہ تعالیٰ" بیان کرتے ہیں "تعاطی" کے دو معنی ہیں ایک لغوی کہ وہ مباشرۃ ہے۔ اور دوسرا معنی اصطلاحی ہے اور وہ "وضع الثمن و اخذ المثمن عن تراضٍ منھما من غیر لفظ" ہے اور یہاں اِس کا لغوی معنی مراد ہے اصطلاحی نہیں یعنی "تعاطی" بمعنی مباشرۃ ہے۔ تقریرِ عبارت یہ ہے "وجعل المعاملات مشروعۃ بتعلق البقاء ای بقاء العالم والنفس والجنس المقدور ای المحکوم من اللہ تعالیٰ بتعاطیھا ای بمباشرۃ المعاملات"، یعنی شارع نے معاملات کی مشروعیت کا سبب بقاء العالم "جو مباشرتِ معاملات سے متعلق ہے" کو قرار دیا ہے کیونکہ جب اللہ تبارک و تعالیٰ نے قیامت کے دن تک کے لئے عالم کو باقی رکھنے کا فیصلہ فرمالیا ہے اور یہ امر بھی معلوم ہے کہ عالم اس وقت تک باقی نہیں رہ سکتا جب تک کہ لوگوں میں غذاء اور لباس اور مسکن وغیرہ کے اعتبار سے امورِ صناعیہ وغیرہ میں معاونت و مشارکت نہ ہو اور ایسا رشتۂ ازدواج نہ ہو جو اس جنسِ انسانی کے لئے بقاء کا بذریعہ توالد و تناسل موجب ہوتا ہے تو یہ امر اظہر من الشمس ہوگیا کہ بقاءِ محکوم کا تعلق بالتعاطی ہی معاملات کی مشروعیت کا سبب ہے اور یہ بات نوعِ انسانی کے ساتھ مختص ہے بخلاف حیوانات کے کیونکہ وہ قیامت کے دن تک کسی طرح کے معاملہ اور رشتۂ ازدواج کے بغیر ہی باقی رہیں گے اس لئے کہ ان کی خلقت ایسی ہی واقع ہوئی ہے غرضیکہ ان حیوانات کے افعال کے ساتھ امر یا نہی کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ سوال۔ جب بقاءِ عالم، مباشرت

معاملات سے متعلق ہے تو مباشرۃ معاملات، بقاءِ عالم کا سبب ہوئی۔ تو پھر بقاءِ عالم، معاملات کا سبب کیسے ہو سکتا ہے ورنہ دَور لازم آئے گا۔ الجواب۔ اِس مقام میں چار امور ہیں ۱ نفسِ معاملات ۲ مشروعیتِ معاملات ۳ نفسِ بقاء ۴ تعلقِ بقاء۔ تو اوّل، ثالث کا سبب ہے اور رابع، ثانی کا سبب ہے یعنی بقاء، معاملات کا سبب نہیں ہے کہ تمہارا قول درست ہو بلکہ تعلقِ بقاء، معاملات کی مشروعیت کا سبب ہے۔ فلا یلزم الدور لاختلاف الجھۃ۔

وَالْاِيْمَانِ بِالْاٰيَاتِ الدَّالَّةِ عَلٰى حُدُوْثِ الْعَالَمِ وَاِنَّمَا الْاَمْرُ لِالْزَامِ اَدَاءِ مَا وَجَبَ عَلَيْنَا بِسَبَبِهِ السَّابِقِ كَالْبَيْعِ يَجِبُ بِهِ الثَّمَنُ ثُمَّ يُطَالَبُ بِالْاَدَاءِ

ترجمہ - اور شارع نے ایمان باللہ تعالیٰ "کما ھو باسمائہ و صفاتہ" کے وجوب کو ان آیات سے متعلق کیا ہے جو حدوثِ عالم پر دلالت کرتی ہیں اور بے شک امر اُس چیز کی اداء کے الزام کے لئے ہے جو اپنے سببِ سابق سے ہم پر واجب ہو چکی ہے جیسے بیع کہ اس سے ثمن واجب ہوتا ہے پھر اس کی اداء کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔

تقریر و تشریح - قولہ **والایمان بالاٰیات** الخ اور شارع نے وجوب ایمان باللہ تعالیٰ "وکما ھو باسمائہ و صفاتہ" کو اُن آیات سے متعلق کیا ہے جو حدوثِ عالم پر دلالت کرتی ہیں تو "ایمان باللہ تعالیٰ" کے وجوب کا سبب حدوثِ عالم ہے یعنی جمیع ما سوی اللہ تعالیٰ"، گو وہ اعراض ہوں یا جواہر کا مسبوق بالعدم ہونا ہے اور یہ بھی باقی ایجابات کی طرح حقیقۃً اللہ تبارک و تعالیٰ کے ایجاب سے ہی ہے لیکن یہ بظاہر حدوثِ عالم کی طرف منسوب ہے بندوں پر آسانی پیدا کرنے کے لئے اور معاندین کے شبہہ کے قطع کرنے کے لئے کیونکہ اگر اس وجوب کا کوئی بظاہر سبب نہ ہوتا تو معاند اس وجوب کا انکار کرتا اور پھر اس پر الزام بھی ممکن نہ ہوتا اور اب حدوثِ عالم سب کے سامنے ہے جس سے صانعِ عالم، خداوند قدوس کا علم ہوتا ہے کیونکہ ہر حادث کے لئے محدث کا ہونا ضروری ہے تو اس کارخانۂ کائنات کا محدث اللہ تبارک و تعالیٰ حکیم و علیم ہی ہے۔ عرب کے ایک دیہاتی کا مشہور قول ہے۔ البعرۃ تدل علی البعیر و آثار الاقدام علی المسیر فسماء ذات ابراج و ارض

ذات فجاج کیف لاتدل علی اللطیف الخبیر۔ جب رہگذر پر پڑی ہوئی ایک مینگنی اونٹ کا پتہ دیتی ہے اور قدموں کے نشانات مسافر کا پتہ دیتے ہیں تو یہ برجوں والا آسمان اور یہ دروں والی زمین خالق کائنات لطیف وخبیر کا پتہ کیسے نہیں دے گی۔

سوال۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے عبادات ومعاملات کے آخر میں ایمان باللہ تعالیٰ کا ذکر کیوں کیا ہے۔

الجواب۔ اس میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ انسان کے لئے ضروری ہے کہ وہ ایمان باللہ تعالیٰ پر ہر وقت مستقیم رہے حتیٰ کہ اس کا خاتمہ ایمان پر ہو۔ "اللھمّ اختمنی بالایمان"

قولہ وانما الامر الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے، اسباب کے منکرین کے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ تم کہتے ہو کہ احکام مشروعہ کا وجوب، اسباب سے ہے، اور امر بھی بالاتفاق ایجاب کے لئے ہے تو جب ایک چیز سبب سے واجب ہو جائے اور امر سے بھی واجب ہو تو یہ تحصیلِ حاصل ہے اور تحصیلِ حاصل باطل ہے۔ جواب کی تقریر یہ ہے: کہ اس جگہ دو چیزیں ہیں ایک نفسِ وجوب اور دوسری وجوبِ اداء ہے اور یہ دونوں متغائر ہیں۔ نفسِ وجوب تو اسباب سے متعلق ہے اور اس سے وجوبِ اداء حاصل نہیں ہوتا ہے کیونکہ لبسا اوقات انسان کے ذمہ ایک چیز واجب ہو جاتی ہے لیکن فی الحال اس کی اداء واجب نہیں ہوتی ہے جیسا کہ ثمن مؤجل کے ساتھ بیع میں ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں مشتری کے ذمہ نفس بیع سے ثمن واجب ہو گیا ہے اور فی الحال اس کی اداء واجب نہیں ہے۔ ہاں طلب کے بعد اس کی اداء واجب ہو گی، اسی طرح وجوبِ اداء امر سے متعلق ہے بعد اس کے کہ یہ شئی اپنے سبب سابق سے اس پر واجب ہو چکی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ سبب سے شئی کا نفس وجوب آتا ہے اور امر سے وجوب اداء آتا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ تمہارے ذمہ جو واجب ہے اس کو ادا کر۔ مثلاً کوئی شخص آپ سے دس روپے میں ایک کتاب خریدے تو بیع سے اس کے ذمہ دس روپے لازم وواجب ہو گئے۔ پھر جب آپ اسے کہیں گے کہ مجھے وہ دس روپے دو تو یہ وجوبِ اداء ہوگا۔

وَدَلَالَةُ هٰذَا الْاَصْلِ اِجْمَاعُهُمْ عَلٰى وُجُوْبِ الصَّلٰوةِ عَلَى النَّائِمِ وَالْمَجْنُوْنِ وَالْمُغْمٰى عَلَيْهِ اِذَا لَمْ يَزْدَدِ الْجُنُوْنُ وَالْاِغْمَاءُ عَلٰى يَوْمٍ وَ

لَيْلَةٍ وَاِنَّمَا يُعْرَفُ السَّبَبُ بِنِسْبَةِ الْحُكْمِ اِلَيْهِ وَتَعَلُّقِهٖ بِهٖ لِاَنَّ الْاَصْلَ فِيْ اِضَافَةِ الشَّيْءِ اِلَى الشَّيْءِ اَنْ يَّكُوْنَ سَبَبًا لَّهٗ۔

ترجمہ۔ اور اس اصل کی دلیل فقہاء کرام کا (اس امر پر) اجماع ہے کہ نائم پر نماز واجب ہوتی ہے اور مجنون اور مغمی علیہ (بیہوش) پر نماز واجب ہوتی ہے جبکہ مجنون کا جنون اور مغمی علیہ کا اغماء ایک دن اور رات سے نہ بڑھے۔ اور سبب صرف اس سے پہچانا جاتا ہے کہ حکم اس کی طرف منسوب ہو اور اس سے متعلق ہو کیونکہ ایک شئی کے دوسری شئی کی طرف مضاف ہونے میں اصل یہ ہے کہ وہ اس کے لئے سبب ہو۔

تقریر وتشریح قولہ **ودلالۃ ھذا الاصل** الخ یعنی اصلِ مذکور (کہ نفس وجوب، اسباب سے متعلق ہوتا ہے اور وجوبِ اداء امر سے متعلق ہوتا ہے) پر فقہاء کرام کا اجماع دلیل ہے اور وہ اجماع اس پر ہے کہ اس شخص پر نماز کا وجوب ثابت ہوتا ہے جو مضمونِ امر وخطاب کے سمجھنے سے عاجز ہو جیسے نائم اور مجنون اور مغمی علیہ جبکہ مجنون کا جنون اور مغمی علیہ کا اغماء ایک دن رات سے زائد نہ ہو۔ یعنی مذکورہ اشخاص پر نماز کے وجوب پر فقہاء کرام کا اجماع اس بات پر صریح دلیل ہے کہ نفسِ وجوب، اسباب سے متعلق ہے اور وجوبِ اداء امر سے متعلق ہے کیونکہ مذکورہ اشخاص کے حق میں امر کا تصور نہیں ہو سکتا کیونکہ ان میں مضمونِ خطاب کے فہم کی اہلیت نہیں ہے اور یہ اشخاص امر وخطاب کے مضمون کے فہم سے عاجز ہیں باوجودیکہ ان پر نماز کی قضاء واجب ہوتی ہے اور قضاء، وجوب کی فرع ہے پس یہ بات معلوم ہو گئی کہ وجوب سبب سے آیا ہے۔ سوال۔ انتباہ اور افاقہ کے بعد وجوبِ قضاء عبادۃ مبتدأۃ ہے یہ خطابِ جدید سے واجب ہوئی ہے نہ کہ سبب سے۔ الجواب۔ اگر بات یہی ہوتی تو قضاء کی شرائط (جیسے نیت وغیرہا) کی رعایت واجب نہ ہوتی حالانکہ ان اشخاص پر قضاء کی شرائط کی رعایت واجب ہے۔ باقی مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "اذا لم یزدد الجنون والاغماء علی یوم و لیلۃ۔ اس جنون اور اغماء سے احتراز ہے جو ایک دن رات سے زیادہ ہو کیونکہ جب جنون اور اغماء ایک دن رات سے زائد ہو جائے تو مجنون اور مغمی علیہ پر ان فوت شدہ نمازوں کی قضاء واجب نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں فوات کی تعداد زیادہ ہو جاتی ہے اور ان نمازوں کا بصورت قضاء ادا کرنا حرج اور تکلیف کا باعث ہے بخلاف نیند کے کہ اس کا اتنا طویل ہونا کہ دن رات سے تجاوز کر جائے نادر ہے اس لئے طویل نیند کا حکم بھی مختصر نیند جیسا ہوگا۔ اگر نیند کی وجہ سے پانچ سے

زیادہ نمازیں بھی فوت ہو جائیں تو قضاء واجب ہوگی۔ سوال۔ امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ تو مجنون اور مغمی علیہ پر وجوبِ قضاء کے قائل نہیں ہیں۔ جب جنون اور اغماء ایک نماز کے وقت کو مستوعب ہو جائے تو آپ کا یہ کہنا "اجماعھم" کیسے صحیح ہو سکتا ہے۔ الجواب: یہاں اجماع سے مراد ہمارے علماءِ احناف اور ہمارے فقہاء کرام الحنفیہ کا اجماع ہے مطلق علماء کا اجماع مراد نہیں ہے حتیٰ کہ آپ کا اعتراض وارد ہو۔

قولہٗ **وانما یعرف السبب** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب اصلِ مذکور کے اثبات سے فارغ ہوئے تو اب شئ کے سبب ہونے کی علامت کا بیان شروع فرماتے ہیں کہ کسی شئ کے حکم کے لئے سبب ہونے کی علامت دو امور ہیں ایک یہ کہ حکم اس شئ کی طرف مضاف ہو جیسے تیرا قول "صلوٰۃ الظہر وصوم الشہر وحج البیت وحد الشرب وکفارۃ القتل" اور یہ کہ حکم اس شئ سے متعلق ہو بایں طور کہ حکم اس شئ کے بغیر نہ پایا جائے اور اس سے حادث ہو کیونکہ ایک شئ کے دوسری شئ کی طرف منسوب ہونے اور ایک شئ کے دوسری شئ سے متعلق ہونے میں قاعدہ یہ ہے کہ شئ مضاف شئ مضاف الیہ کے لئے مسبب ہوتی ہے اور اس سے حادث ہوتی ہے جیسے تیرا قول "کسب فلان ای حدث بفعلہ وباختیارہ" کیونکہ اضافت جب تمیز کے لئے موضوع ہوئی ہے تو اس میں اصل یہ ہے کہ اضافت اخص الاشیاء کی طرف ہو تاکہ تمیز حاصل ہو اور حکم کے اعتبار سے اخص الاشیاء حکم کا سبب ہوتا ہے کیونکہ حکم سبب سے ثابت ہوتا ہے تو اس کی سبب کی طرف اضافت اصل ہوئی۔

وَاِنَّمَا يُضَافُ اِلَى الشَّرْطِ مَجَازًا وَكَذَا اِذَا لَازَمَهٗ فَتَكَرَّرَ بِتَكَرُّرِهٖ دَلَّ اَنَّهٗ يُضَافُ اِلَيْهِ وَفِيْ صَدَقَةِ الْفِطْرِ اِنَّمَا جَعَلْنَا الرَّاْسَ سَبَبًا وَالْفِطْرَ شَرْطًا مَعَ وُجُوْدِ الْاِضَافَةِ اِلَيْهِمَا لِاَنَّ وَصْفَ الْمُؤْنَةِ يُرَجِّحُ الرَّاْسَ فِيْ كَوْنِهٖ سَبَبًا

ترجمہ۔ اور حکم، شرط کی طرف مجازاً مضاف ہوتا ہے، اور اسی طرح جب حکم کسی شئ کو لازم ہو پس اس شئ کے تکرر سے

متکرر ہو تو یہ تکرر اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ حکم اس شئ کی طرف مضاف ہوتا ہے اور صدقۂ فطر میں ہم نے رأس کو سبب قرار دیا ہے اور (وقت) فطر کو شرط، باوجود اس کے کہ ان دونوں کی طرف صدقہ کی اضافت ہوتی ہے۔ اس لئے کہ وصفِ مؤنت نے رأس کو اس کے سبب ہونے میں ترجیح دی ہے۔

تقریر وتشریح۔ قولہٗ **وانما یضاف** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ حکم کی جس شئ کی طرف اضافت ہو وہ شئ، حکم کا سبب ہوتی ہے" تو اس قاعدہ کی رُو سے چاہیے کہ جب صدقۃ الفطر" میں "صدقہ کی اضافت "الفطر" کی طرف ہو رہی ہے، تو (وقت) فطر، صدقہ کا سبب ہو حالانکہ آپ فطر کو صدقہ کا سبب قرار نہیں دیتے بلکہ فطر کو صدقہ کے لئے شرط قرار دیتے ہیں۔ الجواب حکم، شرط کی طرف مجازاً مضاف ہوتا ہے کیونکہ حکم، شرط کے پائے جانے کے وقت پایا جاتا ہے جیسا کہ یہ، سبب کے پائے جانے کے وقت پایا جاتا ہے تو شرط، علت کے مشابہ ہو گئی۔ پس اس علاقۂ مشابہت کی وجہ سے حکم، شرط کی طرف مجازاً مضاف ہوتا ہے اور اعتبار تو حقیقت کا ہوتا ہے مجاز کا نہیں یعنی مجاز سے، حقیقت کا بطلان نہیں ہوتا حقیقت تو یہی ہے کہ حکم، کی جس شئ کی طرف اضافت ہو وہ شئ، حکم کا سبب ہوتی ہے لیکن اگر اس شئ مضاف الیہ کی عدمِ سببیت پر کوئی قرینہ ہو تو یہ اضافت مجازی طور پر ہوگی

قولہٗ **وکذا اذا لازمہ** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے حکم کے لئے سبب معلوم کرنے کی علامت کے بارے امر ثانی کا بیان کرتے ہیں۔ یعنی جس طرح اضافت، سببیت کی دلیل ہے اسی طرح ملازمۃ الشئ للشئ اور تکرر بتکررہ، سببیت کی دلیل ہے کیونکہ امور اپنے اسباب ظاہرہ کی طرف مضاف ہوتے ہیں تو جب ایک شئ کے تکرر سے حکم متکرر ہو تو یہ تکرر اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ یہ حکم اس شئ سے حادث ہوتا ہے کیونکہ یہی شئ اس حکم کے حدوث کا سبب ظاہر ہے اور وہ وجوب جس میں ہم گفتگو کر رہے ہیں وہ ایک امرِ حادث ہے اس کے لئے کسی سبب کا ہونا ضروری ہے جس کی طرف یہ مضاف ہو اور یہاں صرف دو امور ہیں ایک امر اور دوم وقت اور امر تو اس کے لئے مضاف الیہ ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیونکہ امر تکرار پر دلالت نہیں کرتا اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے "کما عرفت" پس سببیت کے لئے وقت ہی متعین ہے۔

قولہٗ **وفی صدقۃ الفطر** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ تم نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ حکم کا مضاف الیہ اس کا سبب ہوتا ہے تو "صدقۃ الفطر" جس طرح "الرأس"

کی طرف مضاف ہوتا ہے جیسا کہ شاعر کے اس قول میں ہے زکوٰۃ رؤس الناس بکرۃ فطرھم ؛ بقول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صاع من التمر اسی طرح "فطر" کی طرف مضاف ہوتا ہے "پس کہا جاتا ہے "صدقۃ الفطر" تو کس وجہ سے آپ نے "الرأس" کو سبب قرار دیا ہے اور فطر کو شرط، اس کا عکس کیوں نہیں کیا ہے باوجودیکہ فطر کی طرف اضافت اکثر ہے۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ جب الرأس اور الفطر کے درمیان سببیت میں وجود اضافت کی وجہ سے تعارض واقع ہوا تو ہم نے وصفِ مؤنت کی وجہ سے الرأس کو ترجیح دی ہے اور وصفِ مؤنت کا معنی کفالت اور پرورش کا بار اٹھانا ہے اور یہ کفالت کا بار اٹھانا ہی مرجح ہے یعنی ہر شخص اپنی چھوٹی اولاد کی طرف سے صدقۂ فطر ادا کرتا ہے اور صدقۂ فطر کے واجب ہونے کا سبب وہ رأس یعنی فرد ہے جس کی کفالت کا بار اس کے ذمہ پر ہے کیونکہ صدقہ کی اضافت فرد کی طرف کی جاتی ہے اور یوں کہا جاتا ہے "زکوٰۃ الرأس" یعنی سر کا صدقہ، تو دراصل صدقۃ الفطر واجب ہونے کا سبب فرد ہی ہے جس کی کفالت اور پرورش کی ذمہ داری صاحبِ نصاب کے ذمہ پر ہوتی ہے نیز ان پر اس کو حق ولایت حاصل ہوتا ہے لہٰذا ان افراد کو جن پر اس مفہوم کا اطلاق ہوتا ہے صاحبِ نصاب کے ساتھ شامل کیا جائے گا مثلاً اس کے چھوٹے بچے ہیں جن کی کفالت کا بوجھ اس کے ذمہ ہوتا ہے اور اسے ان پر حق ولایت حاصل ہوتا ہے اور اسی طرح خدمت کے غلام ہیں، فافہم۔

وَتَكَرُّرُ الْوُجُوْبِ بِتَكَرُّرِ الْفِطْرِ بِمَنْزِلَةِ تَكَرُّرِ وُجُوْبِ الزَّكٰوةِ بِتَكَرُّرِ الْحَوْلِ لِاَنَّ الْوَصْفَ الَّذِيْ لِاَجْلِهٖ كَانَ الرَّأْسُ سَبَبًا وَهُوَ الْمُؤْنَةُ يَتَجَدَّدُ بِتَجَدُّدِ الزَّمَانِ كَمَا اَنَّ النَّمَاءَ الَّذِيْ لِاَجْلِهٖ كَانَ الْمَالُ سَبَبًا لِوُجُوْبِ الزَّكٰوةِ يَتَجَدَّدُ بِتَجَدُّدِ الْحَوْلِ وَيَصِيْرُ السَّبَبُ بِتَجَدُّدِ الْوَصْفِ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَجَدِّدِ بِنَفْسِهٖ

ترجمہ — اور "وقتِ فطر" کے تکرر سے "وجوبِ صدقہ" کا تکرر، حول کے تکرر سے "وجوبِ زکوٰۃ" کے تکرر کے بمنزلہ ہے کیونکہ جس وصف کہ وہ مؤنت ہے، کی وجہ سے راس، وجوبِ صدقہ کا سبب ہوا ہے وہ وصف، زمان کے متجدد ہونے

سے متجدد ہوتی ہے جیسا کہ نماء کہ جس کی وجہ سے مال یعنی نصاب، وجوبِ زکوٰۃ کا سبب ہوا ہے وہ وصف حول کے متجدد ہونے سے متجدد ہوتی ہے اور سبب اپنے وصف کے متجدد ہونے کی وجہ سے بمنزلہ متجدد بنفسہ کے ہو گیا ہے (اور اس کے تکرر سے حکم کا تکرر پایا گیا ہے۔

تقریر و تشریح قولہ **وتکرر الوجوب** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ حکم کے لئے کسی شئی کے سبب ہونے کی علامت یہ ہے کہ جس شئی کے تکرر سے حکم متکرر ہو جائے وہ شئی حکم کے لئے سبب ہوتی ہے تو مسئلہ مذکورہ میں "وقتِ فطر" کے تکرر سے وجوبِ صدقہ متکرر ہوتا ہے جب بھی وقتِ فطر آتا ہے تو حکم یعنی وجوبِ صدقہ ثابت ہوتا ہے۔ تو یہ علامت فطر میں پائی جاتی ہے رأس میں نہیں کیونکہ رأس میں تکرر نہیں ہے لہٰذا وجوبِ صدقہ کے لئے سبب ہونے میں وقتِ فطر کو ترجیح ہوئی نہ کہ رأس کو۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ وقتِ فطر (جو کہ شرط ہے) کے تکرر سے وجوبِ صدقہ متکرر نہیں ہوتا ہے بلکہ وجوبِ صدقہ رأس (جو کہ سبب ہے) کے تکرر سے متکرر ہوتا ہے اور رأس اگرچہ حقیقۃً تو متکرر نہیں ہوتا ہے لیکن اس کو وقتِ فطر کے تکرر کی وجہ سے تقدیراً متکرر قرار دیا گیا ہے جیسا کہ مال نصاب (جو کہ وجوبِ زکوٰۃ کا سبب ہے) کو حول (جو کہ اس کی شرط ہے) کے تکرر کی وجہ سے تقدیراً متکرر قرار دیا گیا ہے کیونکہ حول فصول اربعہ یعنی ربیع، خریف، خزاں، بہار کو متضمن ہوتا ہے ان میں اشیاء کے نرخ متفاوت ہوتے رہتے ہیں اور اس کے ساتھ نماء (جو کہ مال کی صفت ہے) متحقق ہوتی ہے تو حول کے تکرر سے نماء متکرر ہوئی اور نماء چونکہ مال کی صفت ہے لہٰذا مال اپنی صفتِ نماء کے تکرر سے متکرر ہو گیا اگر اس مال کو تجارت میں لگایا جائے تو حولانِ حول سے یہ مال بڑھے گا یعنی اس میں نماء حاصل ہو گی اور اس نماء کے متجدد و متکرر ہونے کی وجہ سے یہ مال متجدد و متکرر قرار پائے گا اور اس مالِ نصاب کے تکرر سے وجوبِ زکوٰۃ بھی متکرر ہو گا۔ اور یہی صورتِ حال رأس میں ہے کیونکہ رأس جس وصف (وہ مؤنت یعنی کفالت کی مشقت ہے) کی وجہ سے وجوبِ صدقہ کا سبب بنتا ہے وہ وصف زمان کے متجدد ہونے کی وجہ سے متجدد ہوتی ہے جیسا کہ نماء (جس کی وجہ سے مال، وجوبِ زکوٰۃ کا سبب بنتا ہے) کیونکہ جس وصف (یعنی کفالت کی مشقت) کی وجہ سے رأس، وجوبِ صدقہ کا سبب بنتا ہے وہ وصف، زمان کے متجدد ہونے کی وجہ سے متجدد ہوتی ہے جیسا کہ نماء (جس کی وجہ سے مال وجوبِ زکوٰۃ کا سبب بنتا ہے) حول کے متجدد ہونے کی وجہ سے متجدد ہوتی ہے اور سبب اپنے وصف کے تجدد کی وجہ سے بمنزلہ متجدد بنفسہ

کے ہوجائے گا۔ یعنی جب رأس اپنے وصفِ مؤنت سے وجوبِ صدقہ کا سبب بنتا ہے اور وصفِ مؤنت وقتِ فطر کے متجدد ہونے سے متجدد ہوتی ہے تو رأس اپنے وصف کے تجدد کی وجہ سے گویا کہ بنفسہٖ متجدد ہوتا ہے اور پھر رأس کے تجدد و تکرر سے وجوبِ صدقہ متکرر ہوتا ہے جیسا کہ نصاب اپنے وصفِ نماء سے وجوبِ زکوٰۃ کا سبب بنتا ہے اور وصفِ نماء حول کے تجدد و تکرر کی وجہ سے متکرر ہوتا ہے تو نصاب اپنے وصفِ نماء کے تکرر کی وجہ سے گویا کہ بنفسہٖ متکرر ہے اور اس کے تکرر سے وجوبِ زکوٰۃ کا تکرر ہوتا ہے۔

وَعَلٰى هٰذَا تَكَرَّرَ الْعُشْرُ وَالْخَرَاجُ مَعَ اتِّحَادِ السَّبَبِ وَهُوَ الْاَرْضُ النَّامِيَةُ فِي الْعُشْرِ حَقِيْقَةً بِالْخَارِجِ وَفِي الْخَرَاجِ حُكْمًا بِالتَّمَكُّنِ مِنَ الزِّرَاعَةِ

ترجمہ۔ اور اسی طریق (مذکور) پر عُشر اور خراج کا تکرر ہے باوجود اتحادِ سبب کے اور وہ (سبب)، عُشر میں وہ زمین ہے جس میں پیداوار کی قوتِ نمو تحقیقاً (یعنی بالفعل) ہو اور خراج میں سبب وہ زمین ہے جس میں پیداوار کی قوتِ نمو حکماً ہو بایں طور کہ زراعت پر قدرت حاصل ہو۔

تقریر و تشریح:

قولہ **وعلی ھذا** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ایک وہم کا ازالہ ہے وہم یہ ہوتا ہے کہ ایک ایسی صورت ہے جس میں حکم تو متجدد و متکرر ہوتا ہے لیکن سبب متجدد نہیں ہوتا ہے جیسے عُشر اور خراج ہے کیونکہ عُشر اور خراج تو ہر سال واجب ہوتے ہیں لیکن الارض نامیہ (جو کہ سبب ہے) واحد ہے وہ متجدد و متکرر نہیں ہوتی ہے، تو اس وہم کا ازالہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اسی طریق پر "کہ سبب اپنے وصف کے تکرر سے متکرر ہوتا ہے" عُشر اور خراج کا تکرر ہے باوجودیکہ سبب ایک ہے یعنی یہاں بھی سبب اپنے وصف کے تکرر سے متکرر ہوتا ہے کیونکہ عُشر میں سبب وہ زمین ہے جس میں پیداوار کی قوتِ نماء تحقیقاً یعنی بالفعل ہو تو جب ہر سال نئی نئی کھیتی ہوگی تو گویا اس قوتِ نماء والی صفت کے تجدد کے اعتبار سے زمین بنفسہٖ تقدیراً متجدد ہوگئی اور خراج میں سبب وہ زمین ہے جس میں پیداوار کی قوتِ نماء حکماً ہو یعنی وہ "رقبۂ زمین" کھیتی باڑی کی صلاحیت رکھے بنجر نہ ہو تو اس میں نئی نئی پیداوار کی جو صلاحیت ہے یہ بمنزلہ نئی نئی

کھیتی کے ہے اور اس وصفِ نماء کے تجدد کے اعتبار سے زمین بنفسہٖ تقدیراً متجدد قرار پائے گی۔ پس سبب کے تقدیری تکرر سے حکم متکرر ہوگا۔ تو جب بھی اس زمین سے بالفعل پیداوار ہو تو اس میں عُشر واجب ہوگا اور اگر اس کھیتی کو کسی آفت نے برباد اور ضائع کر دیا تو مسلمان کی حالت کے پیشِ نظر اس پر آسانی کرتے ہوئے عُشر ساقط ہو جائے گا۔ غرضیکہ عُشر کا وجوب نماء یعنی پیداوار کی زیادتی کے تکرر سے متکرر ہوتا رہتا ہے۔ اور جب زمین قابلِ کاشت ہو تو خراج واجب ہوگا برابر ہے کہ اس میں زراعت کرے یا اس کو معطل چھوڑ دے کیونکہ یہ کافر (جو دنیا میں بہت ہی مصروف رہتا ہے) کے حال کے لائق تر ہے۔

فَصْلٌ فِي الْعَزِيْمَةِ وَالرُّخْصَةِ وَهِيَ فِي اَحْكَامِ الشَّرْعِ اِسْمٌ لِمَا هُوَ اَصْلٌ مِنْهَا غَيْرُ مُتَعَلِّقٍ بِالْعَوَارِضِ وَالرُّخْصَةُ اِسْمٌ لِمَا بُنِيَ عَلٰى اَعْذَارِ الْعِبَادِ وَالْعَزِيْمَةُ اَقْسَامٌ اَرْبَعَةٌ فَرْضٌ وَوَاجِبٌ وَسُنَّةٌ وَنَفْلٌ فَالْفَرْضُ مَا ثَبَتَ وُجُوْبُهُ بِدَلِيْلٍ لَا شُبْهَةَ فِيْهِ وَحُكْمُهُ اللُّزُوْمُ عِلْمًا وَتَصْدِيْقًا بِالْقَلْبِ وَعَمَلًا بِالْبَدَنِ حَتّٰى يُكَفَّرَ جَاحِدُهٗ وَيُفَسَّقَ تَارِكُهٗ بِلَا عُذْرٍ

ترجمہ۔ یہ فصل عزیمت اور رخصت کے بیان میں ہے اور عزیمت احکام شرع میں اُس چیز کا نام ہے جو احکام مشروعہ میں سے اصل ہو اور عوارض سے متعلق نہ ہو اور رخصت اُس چیز کا نام ہے جو بندوں کے اعذار پر مبنی ہو اور عزیمت کے چار اقسام ہیں (۱) فرض (۲) واجب (۳) سنت (۴) نفل۔ اور فرض وہ حکم مشروع ہے جس کا لزوم ایسی دلیل سے ثابت ہوا ہو جس میں کوئی شبہ نہ ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر یقین اور دل سے اعتقاد رکھنا اور اعضاء بدن سے عمل کرنا لازم ہے حتی کہ اس کے منکر کو کفر کی طرف منسوب کیا جائے گا اور اس کے بلا عذر چھوڑنے والے کو فسق کی طرف منسوب کیا جائے گا۔

تقریر و تشریح قولہ **العزیمۃ** الخ عزیمت کا لغوی معنی "القصد المؤکد" ہے یعنی "پختہ اور مصمم ارادہ" کہا جاتا ہے "عزمت علی کذا" "کہ میں نے فلاں کام کرنے کا حتمی اور مصمم قصد کر لیا ہے" اور عزیمت شریعتِ مطہرہ میں اُن احکام کا نام ہے جن کی مشروعیت اور جن کا تقرر عوارض کے اعتبار سے نہ ہوا ہو جیسا کہ افطارِ صوم کی مشروعیت مرض اور سفر کے اعتبار سے ہوئی ہے بلکہ شروع ہی میں اللہ تبارک و تعالیٰ کی طرف سے حکم اصلی ہو خواہ وہ فعل سے متعلق ہو جیسے مامورات یا وہ ترک سے متعلق ہو جیسے محرّمات۔ اور رخصت کا لغوی معنی "یُسر اور سہولت ہے" اور رخصت شریعت مطہرہ میں اُن احکام کا نام ہے جن کی مشروعیت بندوں کے اعذار کے اعتبار سے ہو جیسے "افطارِ صوم" کیونکہ یہ عذر پر مبنی ہے جو کہ سفر اور مرض ہے "وکذا قصر الصلوٰۃ وغیرہا من الاحکام" اور عزیمت کے چار اقسام ہیں (۱) فرض (۲) واجب۔ (۳) سُنت (۴) نفل عزیمت کے ان چار اقسام کی وجہ حصر یہ ہے کہ عزیمت دو حال سے خالی نہیں اس کا جاحد یعنی جان بوجھ کر انکار کرنے والا کافر ہو جاتا ہے یا کافر نہیں ہوتا ہے پہلی صورت میں وہ فرضؔ کے ساتھ موسوم ہوتی ہے اور دوسری صورت میں بھی دو حال سے خالی نہیں اس کے ترک کی وجہ سے اس کے تارک کو سزا دی جائے گی یا سزا نہیں دی جائے گی۔ پہلی صورت یعنی اگر اس کے ترک کی وجہ سے اس کے تارک کو سزا دی جائے تو یہ واجبؔ کے اسم کے ساتھ موسوم ہوتی ہے اور دوسری صورت یعنی اگر اس کے ترک سے اس کے تارک کو سزا نہیں دی جائے گی تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں ہے اس کا تارک اس کے ترک کی وجہ سے ملامت کا مستحق ہوگا یا ملامت کا مستحق نہیں ہوگا۔ پہلی صورت میں اس کو سُنتؔ کہتے ہیں اور دوسری صورت میں اِس کو نفل کہتے ہیں۔ اور حرامؔ ترک کرنے کے اعتبار سے فرضؔ میں داخل ہے اور اسی طرح مکروہ، واجب میں داخل ہے اور مباح کسی قسم میں داخل نہیں ہے کیونکہ مقسم امر مشروع ہے بایں معنی کہ اِس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لئے مشروع و مقرر فرمایا ہے۔ اور امر مباح میں یہ معنی متحقق نہیں ہوتا ہے۔ اور فرضؔ وہ حکمِ مشروع ہے (جو زیادتی اور کمی کا احتمال نہ رکھتا ہو) جس کا لزوم ایسی دلیل سے ثابت ہوا ہو جس میں کوئی شبہ نہ ہو جیسے ایمان اور ارکان اربعہ یعنی صلوٰۃ و زکوٰۃ و صوم و حج (کیونکہ ان کا تعیّن و تقرر اس طور پر ہوا ہے کہ جس میں نہ زیادتی ہو سکتی ہے اور نہ کمی اور ان کا ثبوت و لزوم ایسی دلیل قطعی سے ہوا ہے جس میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے" اور فرضؔ کا حکم یہ ہے "اللزوم علماً و تصدیقاً بالقلب و عملاً بالبدن حتی یکفر جاحدہ و یفسق تارکہ بلا عذر"، مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "تصدیقاً بالقلب" کا عطف "علماً" پر عطف الخاص علی العام کی قبیل سے ہے کیونکہ علم قطعی، تصدیق بالقلب" سے اعم ہے اس لئے کہ علم قطعی

کبھی بلا اختیار بھی حاصل ہو جاتا ہے جیسا کہ کفار کو علم قطعی حاصل تھا لیکن تصدیق حاصل نہ تھی، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "یعرفونہ کما یعرفون ابناءھم" ترجمہ: وہ اِس نبی (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) کو ایسا پہچانتے ہیں جیسا اپنے بیٹوں کو پہچانتے ہیں" اور تصدیق، اختیار سے ہوتی ہے، اسی لئے تو یہود و نصاریٰ مصدّقین مؤمنین میں سے نہیں تھے، "وعملاً بالبدن" کا مطلب یہ ہے کہ تصدیق بالقلب کے ساتھ اعضاءِ بدن کے ساتھ عمل بھی لازم ہے چنانچہ عباداتِ بدنیہ میں اعضاءِ بدن سے عبادت کا اداء کرنا لازم ہے اور عباداتِ مالیہ میں خود مال کو عطاء کرنا یا اس کے لئے کسی وکیل کو قائم مقام کرنا لازم ہے، اور اگر یہ حکم عملیات سے نہ ہو تو تصدیق بالقلب کافی ہے، اور "وحتی یکفر جاحدہ" علم اور تصدیق کی بناء پر تفریع ہے اور یفسق تارکہ، بلا عذر" یہ اُس صورت میں ہے جبکہ ترک، شریعت کی تحقیر کے طریقہ پر نہ ہو ورنہ یہ کفر ہوگا کیونکہ شریعتِ مطہّرہ کی تحقیر کفر ہے" اور یہ قول "عملاً بالبدن" کی بناء پر تفریع ہے اور "قول" بلا عذر، یہ اُس ترک سے احتراز ہے جو عذرِ اکراہ یا عذرِ رخصت سے ہو کیونکہ جو شخص عذرِ شرعی کی بناء پر تارک ہو وہ فاسق نہیں ہوتا ہے۔

وَالْوَاجِبُ مَا ثَبَتَ وُجُوْبُهٗ بِدَلِيْلٍ فِيْهِ شُبْهَةٌ وَحُكْمُهُ اللُّزُوْمُ عَمَلًا بِالْبَدَنِ لَا عِلْمًا عَلَى الْيَقِيْنِ حَتّٰى لَا يُكْفَرَ جَاحِدُهٗ وَيُفَسَّقُ تَارِكُهٗ اِذَا اسْتَخَفَّ بِاَخْبَارِ الْاٰحَادِ وَاَمَّا مُتَاَوِّلًا فَلَا

ترجمہ۔ اور واجب وہ حکم مشروع ہے جس کا لزوم ایسی دلیل سے ثابت ہوا ہو جس میں شبہ ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر اعضاءِ بدن سے عمل کرنا لازم ہے اور اس کا یقینی علم لازم نہیں ہے حتیٰ کہ اس کے منکر کو کافر نہیں کہا جائیگا اور اس کے تارک کو اُس وقت فاسق کہا جائے گا جبکہ وہ اخبار احاد کا استخفاف کرے (بایں طور کہ وہ ان اخبار احاد پر عمل کرنے کو واجب نہ سمجھے) مگر جب وہ تاویل کرتا ہو تو اِس کو فاسق نہیں کہا جائے گا۔

تقریر و تشریح۔ قولہ **والواجب ماثبت** الخ یعنی واجب وہ حکم مشروع ہے جس کا لزوم ایسی دلیل سے ثابت ہوا ہو جس میں شبہ ہو برابر ہے کہ وہ شبہ اِس دلیل کے ثبوت میں ہو جیسے خبر واحد ہے یا شبہ

اس دلیل کی دلالت میں ہو جیسے "النص العام المخصوص البعض اور المجمل اور الماوّل" اس بیانِ شبہ سے یہ امر واضح ہو رہا ہے کہ واجب کی تعریف میں شبہ سے مراد وہ شبہ ہے جو دلیل سے ناشی ہو۔

قولہ **وحکمہ اللزوم عملاً بالبدن** الخ اور واجب کا حکم یہ ہے کہ اس پر جوارح کے ساتھ عمل کرنا لازم ہے اور اس پر یقین کرنا لازم نہیں ہے کیونکہ اس کی دلیل میں شبہ ہے چنانچہ واجب عمل میں فرض کی طرح ہے لیکن علم میں اس کی طرح نہیں ہے حتی کہ انقطاعِ علم قطعی کی وجہ سے اِس کے منکر کو کافر نہیں کہا جائے گا۔ البتہ اس کے تارک کو اُس وقت فاسق کہا جائے گا جبکہ وہ اخبار احاد کا استخفاف کرے۔ بایں طور کہ وہ ان اخبارِ احاد پر عمل کرنے کو واجب نہ سمجھے اِس طور پر نہیں کہ وہ ان اخبار احاد کو حقارت کی نظر سے دیکھتا ہے کیونکہ شریعتِ مطہّرہ کی تحقیر کفر ہے، مگر جب وہ ترکِ عمل اخبارِ احاد کی تاویل کر کے کرتا ہو بایں طور کہ وہ یوں کہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے یا غریب ہے یا مخالفِ کتاب ہے تو اس صورت میں تارک کو فاسق نہیں کہا جائے گا کیونکہ یہ ترک خواہشاتِ نفسانی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ یہ اُس تحقیق و تدقیق کے پیشِ نظر ہے جو علماء کو وقتِ نظر اور ذہانت کی بنا پر وراثۃً ملا ہے۔

وَالسُّنَّةُ الطَّرِيْقَةُ الْمَسْلُوْكَةُ فِي الدِّيْنِ وَحُكْمُهَا اَنْ يُّطَالَبَ الْمَرْءُ
بِاِقَامَتِهَا مِنْ غَيْرِ افْتِرَاضٍ وَّلَا وُجُوْبٍ لِاَنَّهَا طَرِيْقَةٌ اُمِرْنَا بِاِحْيَائِهَا
فَيَسْتَحِقُّ اللَّائِمَةَ بِتَرْكِهَا وَالسُّنَّةُ نَوْعَانِ سُنَّةُ الْهُدٰى وَتَارِكُهَا يَسْتَوْجِبُ
اِسَاءَةً وَّكَرَاهَةً وَالزَّوَائِدُ وَتَارِكُهَا لَا يَسْتَوْجِبُ اِسَاءَةً وَّكَرَاهَةً
كَسِيَرِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قِيَامِهٖ وَقُعُوْدِهٖ وَلِبَاسِهٖ وَعَلٰى هٰذَا تُخَرَّجُ
الْاَلْفَاظُ الْمَذْكُوْرَةُ فِي بَابِ الْاَذَانِ مِنْ قَوْلِهٖ يُكْرَهُ اَوْ قَدْ اَسَاءَ
اَوْ لَا بَأْسَ بِهٖ وَحَيْثُ قِيْلَ يُعِيْدُ فَذٰلِكَ مِنْ حُكْمِ الْوُجُوْبِ

ترجمہ۔ اور سنت اُس اچھے طریقے کا نام ہے جو دین میں مروّج ہو اور اُس کا حکم یہ ہے کہ انسان سے بغیر فرض اور وجوب کے اُس کے قائم کرنے کا مطالبہ کیا جائے کیونکہ وہ ایسا طریقہ ہے جس کے زندہ کرنے کا ہمیں حکم کیا گیا ہے پس اس کے ترک کی وجہ سے انسان ملامت کا مستحق ہو جاتا ہے، اور سنت (مطلقہ) دو قسم ہے ایک سنتِ ھدیٰ ہے (سنت مؤکدہ ۱۲) اور اُس کا تارک اِساءۃ اور کراہت کا مستحق ہے اور دوسری قسم سنن زوائد ہے اور اُس کا تارک اساءۃ و کراہت کا مستحق نہیں ہوتا ہے جیسے نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے وہ اخلاق و عادات مبارکہ جو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے قیام و قعود اور لباس کے بارے میں صادر ہوئے ہیں اور سنت کے انہی اقسام کے پیشِ نظر اُن الفاظ کی تخریج ہے جو مبسوط کے باب الاذان میں مذکور ہوئے ہیں حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ جب "یکرہ" یا "قد اساء" کا ذکر کریں تو اس سے مراد سنت ھدی (یعنی سنت مؤکدہ) کا ترک ہوتا ہے اور جب "لا بأس بہ" کا ذکر کریں تو اس سے مراد سنت غیر مؤکدہ کا ترک ہوتا ہے، اور جہاں "یعید" کہا گیا ہے تو یہ وجوب کے حکم سے ہے۔

تقریر و تشریح قولہ **والسنۃ الطریقۃ المسلوکۃ فی الدین** الخ اور سنت اس اچھے طریقے کا نام ہے جو دین میں مسلوک و مروّج ہو (برابر ہے کہ وہ طریقہ مبارکہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ہو یا آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے صحابۂ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کا۔

قولہ **وحکمہا ان یطالب** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "ان یطالب المرء باقامتہا" سے نفل سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ نفل کا مطالبہ نہیں کیا جاتا اور "من غیر افتراض" کے ساتھ فرض اور "ولا وجوب" کے ذریعہ واجب سے احتراز کیا گیا ہے۔ اربابِ علم فرماتے ہیں کہ یہ تعریف اور حکم دونوں، سنتِ ھدی (سنت مؤکدہ) کے لئے ہیں مطلق سنت کے لئے نہیں اور آئندہ جو تقسیم مذکور ہے وہ مطلق سنت کی ہے۔

قولہ **لانہا طریقۃ** الخ یہ قول "ان یطالب المرء باقامتہا" پر دلیل ہے کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔ "علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین المہدیین" رواہ احمد و ابو داؤد والترمذی و ابن ماجۃ۔ رحمہم اللہ تعالیٰ اور "فیستحق اللائمۃ بترکہا"، مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "یطالب المرء باقامتہا" پر تفریع ہے، اور اللائمۃ بمعنی ملامتہ ہے یعنی یہ تارک، دنیا میں ملامت کا مستحق اور آخرت میں شفاعت سے محروم ہوگا۔

قولہ والسنۃ نوعان الخ سنت مطلقہ دو قسم ہے ایک سنت ھدیٰ (سنت مؤکدہ) جیسے جماعت واذان واقامت ہے۔ اور اس کا تارک اساءۃ اور کراہت کی جزاء (سزا) کا مستحق ہوتا ہے اور وہ ملامت اور عتاب ہے کہ اُسے ڈانٹ پلائی جائے گی اور اُس کا مرتبہ گھٹایا جائے گا حتی کہ اگر کسی شہر کے لوگ سنتِ ھدیٰ کے ترک کر دینے پر اصرار کریں تو امیر کی طرف سے ان لوگوں کے ساتھ مسلح ہو کر جہاد کیا جائے گا، مذکورہ بالا سنن ھدیٰ کے بارے میں احادیث صحیحہ اور آثار قویہ وارد ہوئے ہیں اور دوسری قسم سنن زوائد (سنن غیر مؤکدہ) ہے اور اس کا تارک اساءۃ اور کراہت کی جزاء کا مستحق نہیں ہوتا ہے جیسے نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے وہ اخلاق وعادات مبارکہ جو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے قیام وقعود اور لباس کے بارے میں صادر ہوئے ہیں۔ کیونکہ یہ ساری چیزیں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے عبادت اور قربت کے قصد سے صادر نہیں ہوئی ہیں بلکہ عادت کے طور پر صادر ہوئی ہیں۔ اِن کے کرنے پر انسان کو ثواب ملے گا اور ترک پر اُسے سزا نہ ہوگی۔

قولہ وعلی ھذا الخ یعنی جب یہ امر ثابت ہو گیا کہ بعض سنن کا ترک اساءت اور کراہت کو واجب کرتا ہے اور بعض کا نہیں تو پھر ان کے اجوبہ مختلف ہوں گے جن کو امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ نے مبسوط کے باب الاذان میں ذکر کیا ہے۔ پس جس جگہ سنت مؤکدہ یعنی سنتِ ھدیٰ کا ترک لازم آتا ہے تو آپ نے اس کے جواب میں "یکرہ" اور "قد اساء" فرمایا ہے "کما قال ویکرہ الاذان قاعدًا ویکرہ تکرار الاذان فی مسجد محلۃ لمخالفۃ السنۃ وان صلی اھل مصر بجماعۃ بغیر اذان واقامۃ فقد اساء وترک السنۃ المشھورۃ"، اور جس جگہ سنتِ زوائد کا ترک لازم آتا ہے تو آپ نے اِس کے جواب میں فرمایا "ولا باس بہ"، کما قال "ولا باس بان یؤذن رجل ویقیم اٰخر"، تو جس جگہ آپ نے "قد اساء یا یکرہ" فرمایا ہے اِس سے معلوم ہوگا کہ یہ حکم سنتِ ھدیٰ کا ہے کیونکہ اساءت اور کراہت صرف سنت ھدیٰ کے ترک سے ہی لازم آتی ہے اور جس جگہ "لا باس" فرمایا ہے اس سے معلوم ہوگا کہ یہ حکم سنتِ زوائد کا ہے کیونکہ "عدم الباس" اس کے ترک سے ہوتا ہے اور جس جگہ "یعید" کہا گیا ہے اس سے معلوم ہوگا کہ یہ وجوب کا حکم ہے کما قال "لا یؤذن للصلوٰۃ قبل دخول وقتھا ویعاد فی الوقت" اقول۔ اس کو اتمام فائدہ کے لیے ذکر کیا گیا ہے ورنہ اس کو مبحث میں کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ کلام تو سنت میں ہو رہی ہے نہ کہ واجب میں"

وَالنَّفْلُ اِسْمٌ لِلزِّيَادَةِ وَنَوَافِلُ الْعِبَادَاتِ زَوَائِدُ مَشْرُوْعَةٌ لَنَا لَا عَلَيْنَا وَحُكْمُهٗ اَنَّهٗ يُثَابُ الْمَرْءُ عَلٰى فِعْلِهٖ وَلَا يُعَاقَبُ عَلٰى تَرْكِهٖ وَيَضْمَنُ بِتَرْكِهٖ بِالشُّرُوْعِ عِنْدَنَا لِاَنَّ الْمُؤَدّٰى صَارَ لِلّٰهِ تَعَالٰى مُسَلَّمًا اِلَيْهِ

ترجمہ۔ اور نفل، زیادت کا نام ہے اور عبادات کے نوافل زوائد ہیں ہمارے نفع کے لئے مشروع ہوئے ہیں۔ ہمارے ضرر کے لئے مشروع نہیں ہوئے ہیں اور نفل کا حکم یہ ہے کہ انسان کو اس کے بجالانے پر ثواب دیا جائے گا اور اِس کے ترک کر دینے پر عذاب نہیں کیا جائے گا اور ہمارے نزدیک نفل شروع کر کے ترک کرنے سے واجب ہو جاتے ہیں کیونکہ جو جزو ادا ہوئی ہے وہ اللہ تبارک وتعالیٰ کی طرف مفوّض ہوگئی ہے (پس اس کی بطلان سے حفاظت ضروری ہوئی)

تقریر وتشریح قولہ **والنفل** الخ نفل، لغت اور شرع شریف میں زیادتہ کو کہتے ہیں لیکن لغت میں عام زیادتی کو کہتے ہیں برابر ہے کہ وہ اعیان میں ہو یا اعراض میں اور برابر ہے کہ وہ عبادات میں ہو یا ان کے غیر میں۔ اور شرع شریف میں نفل خاص زیادتی کو کہتے ہیں اور وہ فرائض وواجبات وسنن پر زیادتہ ہے اور اسی کی طرف مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول "ونوافل العبادات زوائد" سے اشارہ کر رہے ہیں۔ اور یہ نوافل ہمارے نفع کے لئے مشروع ہوئے ہیں حتی کہ اگر ہم ان نوافل کو بجا لائیں گے تو ثواب کے مستحق ہوں گے اور یہ ہمارے ضرر کے لئے مشروع نہیں ہوئے ہیں حتی کہ اگر ہم ان نوافل کو ترک کر دیں تو ان کے ترک کی وجہ سے ہم پر عذاب لازم نہیں ہوگا اور نہ ملامت ہوگی کما ستعلم من حکمھا۔

قولہ وحکمہ الخ اور نفل کا حکم یہ ہے کہ انسان کو اس کے کرنے پر ثواب ملے گا کیونکہ یہ عبادت ہے اور عبادت نیلِ ثواب کا سبب ہے اور اس کے ترک پر عذاب نہیں ہوگا کیونکہ یہ فرض ہے نہ واجب اور اسی طرح اس کے ترک کی وجہ سے ملامت نہیں ہوگی کیونکہ یہ سنیت سے خالی ہے۔

قولہ ویضمن الخ یہ مسئلہ ہمارے اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے درمیان خلافیہ ہے صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ جس

شخص نے نفل عبادت شروع کی خواہ وہ روزہ ہو یا نماز ہمارے نزدیک اُس شخص کے لئے اس نفل عبادت کا پورا کرنا لازم ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اگر اُس نے اس کو فاسد کر دیا تو اُس شخص پر اس کی قضاء لازم ہو جائے گی۔ کیونکہ جب وہ نفلی عبادت میں شروع ہوا تو اُس نے اس نفلی عبادت کی ایک جزء ادا کر لی اور یہ جزء اللہ تبارک و تعالیٰ کی طرف مسلّم و مفوّض ہو گئی تو بطلان سے اس کی حفاظت اور اس کو بچانا واجب ہو گیا اور بطلان سے اس کی حفاظت تب ہی ہو سکتی ہے جبکہ بقیہ حصہ کو پورا کیا جائے کیونکہ نماز اور روزہ کسی حکم کا فائدہ نہیں دیتے اور نہ ان پر کوئی اثر مرتب ہوتا ہے جب تک کہ یہ تام نہ ہوں بایں طور کہ اگر وہ نماز ہے تو شفع ہو اور اگر وہ روزہ ہے تو وہ ایک دن کا روزہ ہو پس اگر اس نے بعض حصہ نماز یا بعض حصہ روزہ ادا کیا ہے تو اس پر اس کا پورا کرنا لازم ہو گیا ورنہ اس کے عمل کا بطلان لازم آئے گا کیونکہ بعض الصلوٰۃ و بعض الصوم کسی حکم کا فائدہ نہیں دیتے ہیں اور اپنے عمل کو باطل کرنا حرام ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے "ولا تبطلوا اعمالکم"، پس اگر شخص مذکور نے شروع کی ہوئی نفلی عبادت کو فاسد کر دیا تو اس پر قضاء لازم ہے تاکہ صیانت حاصل ہو۔

وَهُوَ كَالنَّذْرِ صَارَ لِلّٰهِ تَسْمِيَةً لَا فِعْلًا ثُمَّ وَجَبَ لِصِيَانَتِهٖ اِبْتِدَاءُ الْفِعْلِ فَلَاَنْ يَجِبَ لِصِيَانَةِ اِبْتِدَاءِ الْفِعْلِ بَقَاؤُهٗ اَوْلٰى

ترجمہ۔ اور "شروع فی الفعل" نذر کی طرح ہے جو اللہ تبارک و تعالیٰ کے لئے صرف زبان سے معیّن کر دینے سے ہو گئی ہے نہ فعل کے اعتبار سے۔ پھر اس کی حفاظت کے لئے فعل کا شروع کرنا واجب ہوا پس اس لئے، فعل کی ابتداء کی حفاظت کے لئے فعل کی بقاء بطریقِ اولیٰ واجب ہو گی۔

تقریر و تشریح قولہ وھو کالنذر الخ یعنی "شروع فی النفل" کو نذر پر قیاس کیا گیا ہے کیونکہ نذر اللہ تعالیٰ کے لئے صرف تعیینِ لسانی کے لحاظ سے ہو گئی ہے فعل کے لحاظ سے نہیں جیسے کوئی شخص یوں کہے "للہ علیّ ان اصوم او اصلی رکعتین"، اللہ تعالیٰ کے لئے مجھ پر یہ ہے کہ میں روزہ رکھوں یا کہے کہ "اللہ تعالیٰ کے لئے مجھ پر یہ ہے کہ میں دو رکعت نماز پڑھوں"، پھر اس ذکرِ لسانی و تعیینِ لسانی کی حفاظت کے لئے فعلِ منذور کا شروع کرنا واجب ہوا پس

اس حقیقت کے پیشِ نظر فعل کی ابتداء کی حفاظت کے لئے فعل کی بقاء کا وجوب بطریقِ اولیٰ ثابت ہو گا یعنی فعلِ منذور اور فعلِ مؤدّیٰ دونوں میں سے ہر ایک اللہ تعالیٰ کا حق ہو گیا ہے، فعلِ مؤدّیٰ تو فعلِ عبد سے اللہ تبارک و تعالیٰ کی طرف مسلّم و مفوّض ہونے کی بناء پر اللہ تعالیٰ کا حق ہو گیا ہے اور فعلِ منذور صرف بندہ کی تعیینِ لسانی کی وجہ سے اللہ تبارک و تعالیٰ کا حق ہو گیا ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ جو امر فعلاً اللہ تعالیٰ کا حق ہوا ہے وہ اُس امر سے اقویٰ ہو گا جو تسمیۃً اللہ تبارک و تعالیٰ کا حق ہوا ہے کیونکہ تسمیہ والی صورت تو بمنزلہ وعدہ کے ہوتی ہے پھر اس ذکرِ لسانی (ای النذر ۱۲) کی حفاظت کے لئے فعلِ منذور کی ابتداء ہمارے اور تمہارے درمیان بالاتفاق واجب ہے، تو اس کی بناء پر فعلِ مؤدّیٰ (جو فعلِ منذور سے اقویٰ ہے) میں فعل کی بقاء کا فعل کی ابتداء کی حفاظت کے لئے واجب ہونا اولیٰ اور مناسب تر ہے کیونکہ دوام اور بقاء علی الفعل، فعل کی ابتداء سے سہل تر ہے۔ حاصلِ کلام یہ ہے کہ جب نذر میں ذکرِ لسانی کی رعایت بالاتفاق واجب ہے حتیٰ کہ محض ذکر سے نا ذر پر فعل کا شروع کرنا لازم ہو جاتا ہے تو اُس فعل کی رعایت کرنا جو متنفل سے صادر ہو چکا ہے بایں طور کہ اُس پر اس فعل کا پورا کرنا لازم ہو۔ دو وجہ سے اولیٰ ہے ایک تو یہ کہ فعل، ذکر سے اقویٰ ہوتا ہے اور دوسری وجہ یہ کہ اتمام، ابتداء سے سہل تر ہوتا ہے۔ اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جو شخص عبادت نفلی (جیسے نماز و روزہ ۱۲) شروع کرے تو شروع کرنے سے اُس پر اس کا پورا کرنا لازم نہیں ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر اُس نے اس کو فاسد کر دیا تو اس شخص پر اس کی قضاء واجب نہیں ہو گی۔ کیونکہ نفل کے لئے ضروری ہے کہ اس کی حالتِ بقاء اس کی وصفِ ابتداء پر ہو پس جس طرح شخص مذکور پر اس کی ابتداء واجب نہیں ہے اسی طرح اس پر اس کی بقاء واجب نہیں ہے۔ ان کی دلیل یہ حدیث شریف ہے۔ عن ام ھانیؓ قالت لما کان یوم الفتح فتح مکۃ جاءت فاطمۃ فجلست عن یسار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ام ھانیؓ عن یمینہ فجاءت ولیدۃ باناء فیہ شراب فناولتہ فشرب ثم ناولہ ام ھانیؓ فشربت منہ فقالت یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لقد افطرت وکنت صائمۃ فقال لھا اکنتِ تقضین شیئا قالت لا فقال لا یضرک ان کان تطوعا۔ رواہ ابو داؤد والترمذی۔ ترجمہ۔ حضرت ام ھانیؓ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے آپ نے کہا کہ جب فتح مکہ کا دن ہوا تو حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا تشریف لائیں اور حضرت رسول کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی بائیں جانب بیٹھ گئیں اور (حضرت) ام ھانیؓ حضرت رسولِ اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی دائیں جانب۔ پس ایک بچی برتن لائی جس میں کوئی پینے کی چیز تھی پھر بچی نے وہ برتن حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو دیا تو حضور پُرنور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس سے پیا پھر وہ برتن نبی مکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ام ھانیؓ کو دیا پھر

امِ ھانیؓ نے اُس سے پیا پس امِّ ھانیؓ نے عرض کیا یارسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم، میں نے افطار کیا اور میں روزہ سے تھی تو حضور انور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا ام ھانیؓ کو کہ کیا قضاء کرتی تھی تو کچھ یعنی یہ روزہ قضاء رمضان کا یا نذر کا تھا عرض کیا نہیں پس حضرت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے فرمایا اگر روزہ نفل کا تھا تو تجھے نقصان دہ نہیں ہے۔ نقل کیا اس کو ابوداؤد رحمۃ اللہ تعالیٰ اور ترمذی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے۔ صاحب النامی اس حدیث شریف کا محمل یہ بیان فرماتے ہیں۔ اقول المراد عدم المضرّۃ الاخرویۃ من الاثم لما کان تبرکًا باعطائہ علیہ السلام واما القضاء فلازم۔ یعنی حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے عطاء کردہ پینے والی چیز جوکہ تبرک تھی کے پینے کی وجہ سے مضرّت اُخرویہ یعنی گناہ نہیں ہوگا باقی رہی قضاء تو یہ لازم ہوگی۔ اس محملِ مذکور کے علاوہ بھی اس حدیث شریف کے بارے محدثین نے سند کے لحاظ سے کلام کیا ہے۔ جبکہ دوسری حدیث شریف میں قضاء کا حکم بھی آیا ہے۔ وہ حدیث شریف یہ ہے ”عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت کنت انا وحفصۃ صائمتین فعرض لنا طعام فاشتھینا فاکلنا منہ فقالت حفصۃ یارسول اللہ انا کنا صائمتین فعرض لنا طعام فاشتھینا فاکلنا منہ فقال اقضیا یوما اٰخر مکانہ۔ رواہ الترمذی۔ ترجمہ: حضرت ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ میں اور حفصہ روزے دار تھیں پس ہمارے سامنے کھانا لایا گیا جو ہمارا پسندیدہ تھا پس ہم نے اس میں سے کھایا پس حفصہ نے عرض کیا یارسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تحقیق ہم روزے دار تھیں پس ہمارے سامنے کھانا لایا گیا جو ہمارا پسندیدہ تھا پس ہم نے اُس میں سے کھایا تو حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم دونوں اس کی جگہ کسی دوسرے دن قضاء کرو، اس کو امام ترمذی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے نقل کیا ہے، یہ حدیث شریف ہماری دلیل ہے۔

وَاَمَّا الرُّخَصُ فَاَنْوَاعٌ اَرْبَعَۃٌ نَوْعَانِ مِنَ الْحَقِیْقَۃِ اَحَدُھُمَا اَحَقُّ مِنَ الْاٰخَرِ وَنَوْعَانِ مِنَ الْمَجَازِ اَحَدُھُمَا اَتَمُّ مِنَ الْاٰخَرِ فَاَمَّا اَحَقُّ نَوْعَیِ الْحَقِیْقَۃِ فَمَا اُسْتُبِیْحَ مَعَ قِیَامِ الْمُحَرَّمِ وَقِیَامِ حُکْمِہٖ جَمِیْعًا۔

ترجمہ۔ اور رخصت کی چار اقسام ہیں۔ دو قسمیں از قبیلِ حقیقت ہیں ان میں سے ایک، دوسری قسم سے زیادہ قوی ہے اور دو قسمیں از قبیلِ مجاز ہیں ان میں سے ایک، دوسری قسم سے زیادہ کامل ہے۔ پس حقیقت کی دو قسموں

میں سے قوی ترین قسم وہ ہے جو باوجود محرّم اور اس کے حکم، دونوں کے قیام کے، مباح قرار دی گئی ہے۔

تقریر وتشریح قولہ **واما الرخص** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے ”الرخص“ جمع کا لفظ رخصت کے انواع کی طرف نظر کرتے ہوئے ذکر کیا ہے، رخصت بالاستقراء چار قسم ہے وجہ الضبط یہ ہے کہ رخصت یا تو حقیقۃً متحقق ہوگی یا نہیں بلکہ اس پر رخصت کا اطلاق بطریق مجاز ہوگا اور ان دونوں میں سے ہر ایک یا تو اپنے حقیقت ہونے یا اپنے مجاز ہونے میں کامل ہوگی یا نہیں تو رخصت کی چار اقسام ہوئیں۔ اور یہ تقسیم حقیقتِ رخصت کی نہیں ہے بلکہ یہ تقسیم اس اعتبار سے ہے کہ ان انواع میں سے ہر ایک نوع پر ”اسمِ رخصت“ کا اطلاق ہوتا ہے تو اب وہ اعتراض نہیں ہوگا کہ یہ تقسیم فاسد ہے کیونکہ مقسم سے بعض اقسام خارج ہو رہی ہیں اور یہ وہ اقسام ہیں جن پر رخصت کا اطلاق مجازًا ہوتا ہے۔

قولہ **نوعان من الحقیقۃ** الخ یعنی دو قسمیں ”حقیقتِ رخصت کی ہیں اور رخصتِ حقیقیہ“ وہ ہے جس کی عزیمت معمولہ (یعنی قابلِ عمل) ہو کر باقی رہتی ہے چنانچہ جب بھی عزیمت ثابت ہوگی رخصت بھی اس کے مقابلے میں حقیقت بن کر رہے گی اور ان دونوں قسموں میں سے ایک، دوسری قسم سے رخصت ہونے میں زیادہ قوی ہے اور یہ اس لئے کہ ان دونوں میں سے پہلی قسم میں جب عزیمت من کل الوجوہ موجود ہے تو رخصت بھی من کل الوجوہ حقیقت ہوگی بخلاف دوسری قسم کے کیونکہ اس میں عزیمت من بعض الوجوہ موجود ہوتی ہے اور من بعض الوجوہ نہیں لہٰذا رخصت بھی پورے طور پر ثابت نہ ہوگی پس پہلی قسم حقیقۃً رخصت ہونے میں دوسری قسم سے احق اور قوی ترین ہوئی کیونکہ حقیقتِ رخصت کا مدار وجودِ عزیمت پر ہے کما عرفت الفا

قولہ **ونوعان من المجاز** الخ یہ دو قسمیں از قبیلِ مجاز ہیں یعنی ان دو قسموں پر رخصت کا اطلاق بطریق مجاز ہوتا ہے ان دونوں میں سے پہلی قسم مجاز ہونے میں دوسری قسم سے اتم اور کامل تر ہے پس ان پچھلی دو قسموں میں جب عزیمت درمیان سے فوت ہوگئی ہے اور موجود نہیں ہے تو حقیقتِ رخصت بھی فوت ہوگئی، پس ان دونوں پر اسمِ رخصت کا اطلاق بطریق مجاز ہوگا۔ پھر ان دونوں میں سے قسم اوّل میں جب عزیمت جمیع مواد میں فوت ہوگئی ہے اور کسی مادہ میں بھی موجود نہیں رہی ہے تو رخصت، اتم المجاز ہوگی جس کو حقیقت سے کوئی سروکار نہ ہوگا۔ بخلاف قسم ثانی کے کیونکہ عزیمت اپنے بعض مواد میں مشروع ہے یعنی وہ سوائے موضع رخصت کے ہیں تو رخصت کی مجازیت بھی اس میں انقص ہوئی۔

قولہ **فاما احق نوعی الحقیقۃ** الخ یعنی رخصتِ حقیقیہ کی قوی ترین پہلی قسم وہ ہے جسے قیام محرّم اور قیام حکم

(یعنی حرمت) دونوں کے باوجود مباح وجائز قرار دیا گیا ہے یعنی جس کے ساتھ سقوطِ مواخذہ میں مباح کی طرح معاملہ کیا جاتا ہے نہ یہ کہ وہ فی نفسہٖ مباح ہو جاتی ہے، پس جب محرِّم یعنی سبب محرِّم اور حرمت دونوں موجود ہیں تو اس قسم سے رُکنا ہی عزیمت ہے اور اس کے باوجود عاذر کی وجہ سے اس میں رخصت دی جاتی ہے تو اس میں حقیقتِ رخصت بکمالہ ہوگی۔

سوال۔ رخصتِ حقیقیہؔ کی قسمِ اوّل کے لئے لفظ احق اور رخصتِ مجازیہ کی قسمِ اوّل کے لئے لفظ اتم کا ذکر کیا ہے تو وجہ فرق کیا ہے؟ **الجواب**۔ لفظ احق، حق سے ماخوذ ہے اور حق کا معنیٰ ثبوت ہے اور حقیقت بھی اپنے محل میں ثابت ہوتی ہے اور لفظ اتم، اتمام سے ماخوذ ہے اور اتمام، اکمال ہوتا ہے اور کمال عموماً لواحق اور توابع کے انضمام سے حاصل ہوتا ہے اور مجاز بھی حقیقت کی نظر سے بمنزلہ تابع کے ہے۔ **سوال**: رخصتِ حقیقیہؔ کی دونوں قسموں میں سے ایک کو دوسری کی بالنسبۃ احق قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ حقیقت، کلی متواطی ہے اور کلی متواطی کا اپنے جمیع افراد پر صدق مساوی طور پر ہوتا ہے۔ **الجواب** علاّمہ محقق دوانی نے تصریح کی ہے کہ حقیقت کلی مشکک ہے تو اس کے حصول کا بعض افراد میں بعض افراد کی بالنسبۃ اولیٰ ہونا جائز ہے، جیسا کہ "وجود" بالنسبۃ واجب اور ممکن" کے ہے وکذا الحال فی الرخصۃ المجازیۃ سوالاً وجواباً۔

مِثْلُ اِجْرَاءِ الْمُكْرَهِ بِمَا فِيْهِ اِلْجَاءٌ كَلِمَةَ الشِّرْكِ عَلٰى لِسَانِهٖ

ترجمہ۔ جیسے اُس شخص کا رخصت پر عمل کرنا جس کو اپنی زبان پر کلمۂ شرک کے جاری کرنے پر "اُس چیز کے ساتھ مجبور کیا گیا ہو جس میں اضطرار ہے۔

تقریر وتشریح قولہٗ **مثل اجراءِ المکرہ** الخ یعنی ایک شخص کو کلمۂ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا اِس سبب سے کہ اُسے اپنی جان جانے کا خوف ہے یا کم از کم اپنے اعضاء میں سے کسی عضوِ خاص کے ضائع ہونے کا ڈر ہے مجبور کرنے والا اِس سے کہتا ہے کہ یا تو کلمۂ شرک کہہ یا میں تجھے قتل کر دوں گا یا تیرا ہاتھ یا تیرا پاؤں کاٹ ڈالوں گا اور مکرَہ کو اس امر کا ظن غالب ہے کہ اگر مَیں نے اِس کی بات نہ مانی تو یہ جو کچھ کہتا ہے کر گذرے گا تو اِس شخص کے لئے رخصت ہے کہ یہ اپنی زبان پر کلمۂ شرک جاری کرے اِس شرط کے ساتھ کہ اِس کا دِل ایمان سے مطمئن ہو۔ باوجودیکہ محرِّم شرک "یعنی حدوثِ عالَم اور وہ سب

نصوص جو حرمت پر دال ہیں"، اور حرمت یعنی کلمۂ شرک کے اجراء کا حرام ہونا دونوں موجود ہیں، اور مکرَہ کو کلمۂ شرک کے اجراء کی اجازت اِس لئے دی جاتی ہے کہ کلمۂ شرک کے اجراء سے رُک جانے کی صورت میں اِس کا قتل وقوع پذیر ہو جاتا ہے تو اس کے قتل کی صورت میں اس کا حق فی نفسہٖ فوت ہو جاتا ہے صورۃً بھی اور معنیً بھی۔ صورۃً اِس لئے کہ اس کا اصل ڈھانچہ ہی خراب ہو جاتا ہے اور معنیً اِس لئے کہ اس کی جان ہی چلی جاتی ہے اور کلمۂ شرک کے اجراء پر اقدام کرنے کی صورت میں اللہ تبارک وتعالیٰ کا حق معنیً فوت نہیں ہوتا ہے کیونکہ تصدیق جس کا تعلق دِل سے ہے وہ باقی ہے۔ اور چونکہ کلمۂ شرک کے اجراء سے رُک جانے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کے حق کی رعایت صورۃً بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حق کی صورۃً ہتک نہیں ہوئی ہے اور معنیً بھی کما لا یخفیٰ اس لئے کلمۂ شرک کے اجراء سے رُک جانا عزیمت ہوا حتیٰ کہ مکرَہ اگر صبر کرے اور حالتِ اکراہ میں قتل ہو جائے تو وہ شہید ہوگا

وَاِفْطَارِهٖ فِيْ نَهَارِ رَمَضَانَ وَاِتْلَافِهٖ مَالَ الْغَيْرِ وَجِنَايَتِهٖ عَلَى الْاِحْرَامِ وَتَنَاوُلِ الْمُضْطَرِّ مَالَ الْغَيْرِ وَتَرْكِ الْخَائِفِ عَلٰى نَفْسِهِ الْاَمْرَ بِالْمَعْرُوْفِ

ترجمہ۔ اور جیسے اُس روزہ دار کا رخصت پر عمل کرنا جسے نہارِ رمضان میں مُفطِر ہونے پر مجبور کیا گیا ہو اُس چیز سے جس میں اضطرار ہے اور جیسے اُس شخص کا رخصت پر عمل کرنا جو غیر کے مال کو ہلاک کرنے پر مجبور کیا گیا ہو اُس چیز کے ساتھ جس میں اضطرار ہے اور جیسے اُس شخص کا رخصت پر عامل ہونا جس کو حالتِ احرام میں جنایت کے ارتکاب پر مجبور کر دیا گیا ہو اُس چیز کے ساتھ جس میں اضطرار ہے اور جیسے مضطرؔ کا غیر کے مال کو (اُس کے اذن کے بغیر) کھانا اور جیسے اُس شخص کا رخصت پر عامل ہونا جو اپنی جان کے خوف سے امر بالمعروف (ونہی عن المنکر) ترک کر دے۔

تقریر وتشریح قولہٗ **وافطارہ** الخ یعنی جب نہارِ رمضان میں صائم کو افطار پر مجبور کیا گیا ہو بایں طور کہ اُس کو اپنے قتل ہونے یا اپنے کسی عضوِ خاص کے ضائع ہونے کا ڈر ہو تو اِس شخص کے لئے افطار کی اجازت ہے باوجودیکہ محرِّم (رمضان کا شہود) اور حرمت (رمضان میں افطار کا حرام ہونا) دونوں موجود ہیں مباح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب شخص مذکور افطار سے

رُک جاتا ہے تو حالتِ اکراہ میں اِس کو قتل کردیا جاتا ہے اب اِس کے قتل کی صورت میں اِس کا حق صورۃً اور معنیً فوت ہوجاتا ہے اور جب افطار پر اقدام کرتا ہے تو اِس صورت میں اللہ تبارک وتعالیٰ کا حق صورۃً فوت ہوتا ہے معنیً نہیں کیونکہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا حق خلف یعنی قضاء کے طور پر باقی رہتا ہے، اور عزیمت عدمِ افطار ہے حتیٰ کہ اگر اس نے صبر کیا اور حالتِ اکراہ میں قتل کر دیا گیا تو وہ شہید ہوگا۔

قولہٗ **واتلافہ مال الغیر**۔ یعنی جب کسی مسلمان کو غیر کے مال کو ہلاک کر دینے پر مجبور کر دیا گیا ہو تو اُسے اُس کی اجازت ہے باوجودیکہ محرّم یعنی ملکِ غیر اور حرمت یعنی غیر کے مال کو تلف کرنے کا حرام ہونا، دونوں موجود ہیں، اور یہ رخصت اس لئے دی گئی ہے کہ امتناع کی صورت میں اس کا حق سرے سے ہی فوت ہوجاتا ہے اور اقدام کی صورت میں مالک کا حق بصورت ضمان باقی رہتا ہے تو اس کے حق فی نفسہ کے رجحان کی وجہ سے اِس کو رخصت پر عمل کرنا مباح قرار دیا گیا ہے اور عزیمت اِس میں ترک ہے حتیٰ کہ اگر اس نے صبر کیا اور حالتِ اکراہ میں قتل کر دیا گیا تو یہ شہید کی موت مرا۔

قولہ **وجنایتہ** الخ یعنی جب مُحرِم کو حالتِ احرام میں کسی جنایت (معروفہ) پر مجبور کیا گیا ہو تو اس کے لئے اس میں رخصت ہے کیونکہ امتناع کی صورت میں اس کا حق بالکلیۃ فوت ہوجاتا ہے اور اقدام کی صورت میں اللہ تعالیٰ کا حق معنیً باقی ہے (یعنی تاوان کی صورت میں)، باوجودیکہ محرّم (احرام) اور حرمت (احرام میں جنایت کا حرام ہونا)، دونوں موجود ہیں اور یہاں عزیمت جنایت کے ارتکاب کا ترک ہے حتیٰ کہ اگر حالتِ اکراہ میں قتل کر دیا گیا تو وہ ماجور ہوگا۔

شکار وغیرہ ۱۲

قولہٗ **وتناول** الخ یعنی وہ شخص جو بھوک سے مجبور ہے اُسے رخصت ہے کہ وہ غیر کے مال کو بغیر اجازت کے کھائے کیونکہ امتناع کی صورت میں اس کا حق موتِ عاجل سے بالکلیۃ فوت ہوجاتا ہے اور اقدام کی صورت میں مالک کا حق اِس کے بعد بھی ضمان کی صورت میں ملحوظ رہتا ہے، باوجودیکہ محرّم اور حرمت دونوں موجود ہیں اور یہاں عزیمت عدم اکل ہے۔

ملکِ غیر ۱۲ — ملکِ غیر میں تصرفِ اکل کا حرام ہونا ۱۲

وَتَرْكِ الْخَائِفِ عَلَى نَفْسِهِ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَحُكْمُهُ أَنَّ الْأَخْذَ بِالْعَزِيمَةِ أَوْلَى وَأَمَّا النَّوْعُ الثَّانِي فَمَا يُسْتَبَاحُ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ وَتَرَاخِي حُكْمِهِ كَفِطْرِ الْمَرِيضِ وَالْمُسَافِرِ يُسْتَبَاحُ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ

وَتَرَاخِي حُكْمِهِ فِيهِمَا

ترجمہ۔ اور جیسے اُس شخص کا رخصت پر عمل کرنا جو اپنی جان کے خوف سے امر بالمعروف (ونہی عن المنکر) ترک کر دے اور رخصت کی اس قسم اوّل کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ اور رخصتِ حقیقیہ کی دوسری قسم وہ ہے کہ قیام سبب کے باوجود اور زوالِ عذر کے زمانہ تک حکم کے متراخی ہونے کے ساتھ مباح قرار دیا گیا ہے جیسے مریض اور مسافر کا روزہ افطار کرنا باوجود قیام سبب اور اس سبب کے حکم کے متراخی ہونے کے مباح قرار دیا جاتا ہے۔

تقریر وتشریح قولہ **وترک الخائف** الخ یعنی جو شخص اپنی جان کے خوف سے ظالم وجابر بادشاہ کے سامنے امر بالمعروف چھوڑ دے تو اس کے لئے ایسا کرنا جائز ہے باوجودیکہ محرّم (ترک امر بالمعروف پر وعید) اور حرمت دونوں موجود ہیں اور وجہ جواز یہ ہے کہ اگر یہ شخص اقدام کرتا ہے تو اس کا حق بالکل فوت ہوجاتا ہے صورۃً بھی اور معنیً بھی اور اگر امر بالمعروف کو ترک کرتا ہے تو اللہ تبارک وتعالیٰ کا حق صورۃً فوت ہوتا ہے معنیً فوت نہیں ہوتا کیونکہ وہ حرمتِ ترک کے اعتقاد کے ساتھ باقی ہے

قولہٗ **وحکمہ** الخ یعنی رخصت کی اِس قسمِ اوّل کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے حتیٰ کہ اگر شخص مذکور ان تمام صورتوں میں حالتِ اکراہ میں مرگیا تو وہ ماجور ہوگا، کیونکہ اِس نے اللہ تبارک وتعالیٰ کے حق کی اقامت کی خاطر اپنی جان قربان کر دی ہے۔ اسی طرح اگر اپنی جان پر خوف کی حالت میں امر بالمعروف ونہی عن المنکر بجالائے اور اسی کام کی پاداش میں مقتول ہوجائے تو وہ ماجور ہوگا۔ اور اگر رخصت پر عمل کرے تو یہ بھی جائز ہے علیٰ ما مر آنفا

قولہٗ **واما النوع الثانی** الخ اور رخصتِ حقیقیہ کی دوسری قسم وہ ہے جیسے قیامِ سبب کے باوجود اور زوالِ عذر کے زمانہ تک اس سبب کے حکم کے اس سبب سے متراخی ہونے کے ساتھ مباح قرار دیا گیا ہے پس اس اعتبار سے کہ سبب قائم ہے یہ رخصت حقیقیہ ہے اور اس اعتبار سے کہ اس سبب سے اس کا حکم متراخی ہے یہ قسم غیر احق ہوئی۔

قولہٗ **کفطر المریض** الخ جیسے مریض اور مسافر کا مُفطِر ہونا قیام سبب کے باوجود اور اس کے حکم کے ان دونوں میں متراخی ہونے کے ساتھ جائز ومباح قرار دیا جاتا ہے یعنی مریض اور مسافر کو عذر کی وجہ سے افطار میں رخصت دی جاتی ہے۔ باوجودیکہ سبب جو کہ موجب للصوم ہے یعنی "شہود شہر رمضان"، ان دونوں کے حق میں موجود ہے لیکن اس سبب کا حکم یعنی وجوب

ادا، مریض اور مسافر دونوں کے حق میں "عدۃ من ایام اخر" کے پانے تک متراخی ہے۔

وَلِهٰذَا صَحَّ الْاَدَاءُ مِنْهُمَا وَلَوْ مَاتَا قَبْلَ اِدْرَاكِ عِدَّةٍ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ لَمْ يَلْزَمْهُمَا الْاَمْرُ بِالْفِدْيَةِ وَحُكْمُهٗ اَنَّ الصَّوْمَ اَفْضَلُ عِنْدَنَا لِكَمَالِ سَبَبِهٖ وَتَرَدُّدٍ فِى الرُّخْصَةِ فَالْعَزِيْمَةُ تُؤَدِّىْ مَعْنَى الرُّخْصَةِ مِنْ حَيْثُ تَضَمُّنِهَا يُسْرَ مُوَافَقَةِ الْمُسْلِمِيْنَ اِلَّا اَنْ يَّخَافَ الْهَلَاكَ عَلٰى نَفْسِهٖ فَلَيْسَ لَهٗ اَنْ يَّبْذُلَ نَفْسَهٗ لِاِقَامَةِ الصَّوْمِ لِاَنَّ الْوُجُوْبَ عَنْهُ سَاقِطٌ بِخِلَافِ النَّوْعِ الْاَوَّلِ

ترجمہ ـ اور اسی لئے اِن دونوں سے ادا صحیح ہے اور اگر وہ دونوں اور دِنوں کی گنتی پانے سے قبل فوت ہو گئے تو اُن پر فدیہ کا امر کرنا لازم نہیں ہے اور اس قسم ثانی کا حکم یہ ہے کہ ہمارے نزدیک روزہ رکھنا افضل ہے اس وجہ سے کہ اس کا سبب کامل ہے اور اس وجہ سے کہ رخصت میں تردد ہے۔ پس عزیمت رخصت کا معنی ادا کرتی ہے اس حیثیت سے کہ وہ مسلمانوں کی موافقت کی آسانی کو متضمن ہے مگر یہ کہ اس کو اپنے نفس کی ہلاکت کا خوف ہو پس اس کے لئے جائز نہیں کہ وہ اپنے نفس کو اقامتِ صوم کی وجہ سے ہلاکت میں ڈالے کیونکہ اس سے وجوبِ ادا ساقط ہے بخلاف نوعِ اوّل کے۔

تقریر وتشریح قولہ **ولهذا صح** الخ یہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "مع قیام السبب فی حقهما" پر تفریع ہے۔ یعنی اسی وجہ سے کہ مریض اور مسافر کے حق میں قیامِ سبب متحقق ہے ان دونوں سے صوم کی ادا صحیح ہے حتی کہ انہوں نے اگر فرض کی نیت سے روزہ رکھ لیا تو یہ فرضی روزہ سے کفایت کرے گا اور یہ فرضی روزہ ہی متصور و متحقق ہوگا۔ حضرت امام بخاری اور حضرت امام مسلم رحمہما اللہ تعالیٰ نے روایت فرمایا ہے "ان رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم قال لحمزة ابن عمرو الاسلمى ان شئت فصم وان شئت فافطر"

قولہ **ولو ماتا** الخ یہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "وتراخی حکمه فيهما" پر تفریع ہے یعنی مریض اور مسافر کے حق میں چونکہ حکم (وجوبِ ادا) اپنے سبب سے مؤخر ہوتا ہے اسی لئے تو ان دونوں پر امر بالفدیہ لازم نہیں ہے کیونکہ اگر ان کے حق میں وجوبِ ادا ثابت ہوتا تو ان دونوں پر امر بالفدیہ لازم ہو جاتا۔ جیسے اُس شخص پر امر بالفدیہ لازم ہوتا ہے جس کو نہارِ رمضان میں روزہ کے افطار پر مجبور کیا گیا ہو اور وہ روزہ افطار کر لے اور زمانہ قضاء کے پانے سے پہلے ہی فوت ہو جائے۔

قولہ **وحكمه** الخ رخصت کی اس نوعِ ثانی کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا دو وجہ سے اولیٰ ہے ایک کمالِ سبب ہے اور دوسری وجہ "تردد فی الرخصة" ہے اور کمال سبب سے مراد "شهود شهر رمضان" ہے، اور حکم کا ایک مدت (یعنی زوالِ عذر) تک مؤخر ہونا تعجیل کے لئے مانع نہیں ہے جیسے دَینِ مؤجّل۔ اور "تردد فی الرخصة" سے مراد یہ ہے کہ رخصت آسانی کے لئے ہوتی ہے اور آسانی افطار میں متعیّن نہیں ہے بلکہ آسانی کبھی روزہ دار ہونے میں بھی ہوتی ہے کیونکہ روزہ دار ہونے کی صورت میں عام مسلمانوں کی موافقت ہوتی ہے اور تمام لوگوں کے ساتھ شرکت ہوتی ہے اور اسی کی طرف مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول "فالعزيمة تؤدى معنى الرخصة من حيث تضمنها يسر موافقة المسلمين" سے اشارہ کر رہے ہیں۔

قولہ **الا ان يخاف** الخ یہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "الصوم افضل الخ" سے استثناء ہے مطلب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک تمام اوقات میں عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے سوائے اس صورت کے کہ جب اُسے روزہ بے حد کمزور کر دے یعنی اس قدر کمزور کر دے کہ جس سے جان کا خطرہ لاحق ہو جائے تو اِس صورت میں بالاتفاق افطار افضل ہے جیسے اس صورت میں جبکہ اس کے متعلق جہاد یا اس طرح کے اور بڑے بڑے کام ہوں اور اس کے باوجود وہ روزہ رکھ کر کمزور ہو جائے اور مر جائے تو وہ اس صورت میں گنہگار ہو کر مرے گا۔ اسی کی طرف حضور انور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک "ليس من البر الصيام فى السفر" (رواہ البخاری والمسلم) مشیر ہے، بخلاف نوعِ اوّل کے کیونکہ اس میں حکم اپنے سبب سے متاخّر نہیں ہوتا ہے تو جو شخص اِس میں عزیمت پر عمل کرتا ہے وہ اللہ تبارک وتعالیٰ کے حق کو قائم کرنے والا ہوتا ہے پس اگر وہ اسی حالت میں فوت ہو جاتا ہے تو وہ ماجور ہوگا، اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے ایک قول میں اور حضرت شعبی وسعید بن مسیّب واوزاعی واحمد رحمہم اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ افطار اولیٰ ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "اولئك العصاة اولئك العصاة" اور اِن حضرات کی دوسری دلیل یہ حدیث شریف ہے "ليس من البر الصيام فى السفر" حالتِ سفر میں روزہ رکھنا نیکی نہیں ہے" اور ہم احناف اِن احادیثِ مذکورہ کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ یہ حالتِ جہاد پر محمول ہیں۔ سوال جب افطارِ صوم

کے افضل ہونے کی علت کمالِ سبب کا تحقق ہے تو چاہیے کہ نماز میں بھی کمالِ سبب یعنی دخولِ وقت کے تحقق کی وجہ سے نماز میں اکمال، قصر سے افضل ہو۔ الجواب: افطارِ صوم کے افضل ہونے کی علت فقط کمالِ سبب نہیں بلکہ کمالِ سبب اور تردد فی الرخصہ دونوں ہیں اور نماز میں گو کمالِ سبب کا تحقق تو ہے مگر تردد فی الرخصۃ موجود نہیں ہے بلکہ نماز میں یسر، قصر میں متعین ہے۔

وَاَمَّا اَتَمُّ نَوْعَيِ الْمَجَازِ فَمَا وُضِعَ عَنَّا مِنَ الْاِصْرِ وَالْاَغْلَالِ فَاِنَّ ذٰلِكَ يُسَمّٰى رُخْصَةً مَجَازًا لِاَنَّ الْاَصْلَ سَاقِطٌ لَمْ يَبْقَ مَشْرُوْعًا فَلَمْ يَكُنْ رُخْصَةً اِلَّا مَجَازًا مِنْ حَيْثُ هُوَ نَسْخٌ تَمَحَّضَ تَخْفِيْفًا

ترجمہ۔ اور مجاز کی دونوں قسموں میں سے کامل ترین قسم وہ ہے جس کو ہم سے اٹھا لیا گیا ہے وہ اصر اور اغلال (یعنی محن شاقہ اور اعمالِ ثقیلہ) ہیں پس اس قسم کا نام رخصت، مجازاً رکھا گیا ہے کیونکہ اصل (یعنی ان احکام میں عزیمت) ساقط ہے جس کی مشروعیت باقی نہیں رہی ہے تو یہ قسم مجازاً ہی رخصت ہوئی اس حیثیت سے کہ یہ درحقیقت نسخ ہے جو تخفیفاً ثابت ہوا ہے اس کو محض مجاز کے طور پر رخصت کا نام دیا گیا ہے۔

قولہ **واما اتم نوعی المجاز** الخ یعنی آخری دو قسموں میں سے پہلی قسم جو اسم رخصت کے اطلاق کے اعتبار سے مجاز ہونے میں کامل ترین ہے وہ ہے جو ہم سے ساقط ہے اور ہمارے حق میں مشروع نہیں ہے یعنی محن شاقہ (سخت ترین تکالیف) اور اعمال ثقیلہ (یعنی بہت بھاری اعمال) جیسے خطاء کرنے والے اعضاء کو کاٹ دینا اور توبہ کے بدلے نفس کو قتل کر دینا اور مسجد کے سوا دوسری جگہوں میں نماز کا جائز نہ ہونا اور تیمم سے تطہیر کا نہ ہونا اور ایام حیض میں حائضہ عورتوں سے میل جول نہ رکھنا اور گوشت میں مخلوط چربیوں اور عروق کا حرام ہونا اور ہفتہ کے دن (مچھلی کے شکار کرنے) کی تحریم اور زکوٰۃ و غنائم کا آگ سے جلانا، کا ہی مستحق ہونا جو آگ آسمان سے اترتی ہو اور ان کے علاوہ وہ احکام ثقیلہ جو پہلی شریعتوں میں تھے اور یہ سارے احکام ثقیلہ امت سے تکریم و تخفیف کے پیش نظر اٹھائے گئے ہیں۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "الاصر" بالکسر اس کا معنی شدت ہے اور "الاغلال"، غل کی جمع ہے اس کا معنی "طوق و بند گردن یعنی طوق اور زنجیریں ہے اور یہاں ان سے

مراد بہت مشکل اور بہت تکلیف دہ احکام ہیں جن کی کچھ مثالیں مذکور ہوئیں۔

قولہ **فان ذالک** الخ دلیل کا ماحاصل یہ ہے کہ ہم سے احکام شاقہ کے رفع اور سقوط کو مجازاً رخصت اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان احکام میں عزیمت ساقط ہے ہمارے لئے اس کی مشروعیت باقی نہیں رہی ہے حتی کہ ہم اگر کبھی اس پر عمل کریں تو گنہگار اور معتوب ہوں گے تو یہ اسقاط مجازاً رخصت ہے حقیقۃً رخصت نہیں ہے کیونکہ رخصت حقیقیہ عزیمت کی فرع ہوتی ہے۔ درحقیقت یہ نسخ ہے جو تخفیفاً ثابت ہوا ہے اور اس تخفیف کے پیش نظر اس کو مجازاً رخصت کا نام دیا گیا ہے کیونکہ رخصت اور نسخ میں اسقاطِ احکام میں اشتراک ہے اور جب اس قسم میں عزیمت اصلاً باقی نہیں ہے تو یہ قسم مجاز ہونے میں اتم ہوئی۔

وَاَمَّا النَّوْعُ الرَّابِعُ فَمَا سَقَطَ عَنِ الْعِبَادِ مَعَ كَوْنِهٖ مَشْرُوْعًا فِي الْجُمْلَةِ كَالْعَيْنِيَّةِ الْمَشْرُوْطَةِ فِي الْبَيْعِ سَقَطَ اِشْتِرَاطُهَا فِيْ نَوْعٍ مِنْهُ اَصْلًا وَهُوَ السَّلَمُ حَتّٰى كَانَتِ الْعَيْنِيَّةُ فِي الْمُسْلَمِ فِيْهِ مُفْسِدَةً لِلْعَقْدِ وَكَذٰلِكَ الْخَمْرُ وَالْمَيْتَةُ سَقَطَ حُرْمَتُهُمَا فِيْ حَقِّ الْمُكْرَهِ وَالْمُضْطَرِّ اَصْلًا لِلْاِسْتِثْنَاءِ حَتّٰى لَا يَسَعُهُمَا الصَّبْرُ عَنْهُمَا

ترجمہ۔ اور چوتھی قسم وہ ہے جو فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود بندوں سے ساقط ہے جیسے بیع میں مبیع کا حضور و تعین جس کو بیع میں شرط قرار دیا گیا ہے اور بیع کی ایک قسم میں اس حضور و تعین کا اشتراط اصلاً ساقط ہے اور وہ بیع سلم ہے حتی کہ "مسلم فیہ" میں تعین و حضور، عقد کے لئے مفسد ہوتا ہے اور ایسے ہی مکرہ اور مضطر کے حق میں شراب اور مردار کی حرمت اصلاً ساقط ہے استثناء کی وجہ سے حتی کہ مکرہ اور مضطر کو (ضرورت کے وقت) خمر اور میتہ سے صبر کی گنجائش نہیں ہے۔

قولہ **واما النوع الرابع** الخ یعنی رخصت کی قسم رابع وہ ہے جو بندوں سے ساقط ہے باوجودیکہ وہ فی الجملہ مشروع ہے یعنی بعض جگہوں میں مشروع ہے اور یہ جگہیں، رخصت کی جگہ کے ماسوا، ہیں پس اس حیثیت سے کہ وہ موضع رخصت

میں مشروع نہیں ہے اس پر رخصت کا اطلاق مجازاً ہوا ہے لیکن اس قسم میں عزیمت چونکہ اپنے بعض مواضع میں مشروع ہے اس لئے یہ قسم آخری دو قسموں میں سے مجازیت میں سے انقص اور ادون ٹھہری۔

قولہ **کالعینیۃ** الخ یعنی عامۃ البیوع میں مبیع کا تعین وحضور شرط قرار دیا گیا ہے تاکہ مبیع کے تسلیم پر قدرت ثابت ہو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس شئی کی بیع سے منع فرمایا ہے جو انسان کے پاس نہ ہو، پھر مبیع کے حضور وتعین کے اشتراط کو بیع سلم میں ساقط کر دیا گیا اس حیثیت سے کہ اس کی مشروعیت باقی نہیں رہی ہے حتی کہ عینیت مذکورہ بیع سلم میں عقد کے لئے مفسدہ ہے مصحح نہیں ہے پس بیع سلم میں عینیت پر رخصت کا اطلاق مجاز ہے اس حیثیت سے کہ اس میں یہ اصلاً مشروع نہیں ہے کیونکہ حقیقتِ رخصت، عزیمت کی مشروعیت پر مبنی ہوتی ہے لیکن چونکہ یہ فی الجملہ مشروع ہے یعنی بیع سلم کے علاوہ دوسری بیوع میں تو رخصت کی اس قسم کو رخصت حقیقیہ کے ساتھ کچھ قدر مشابہت ہوئی اسی لئے یہ مجازیت میں انقص ہوگئی۔

قولہ **وکذلک** الخ یعنی عینیت فی السلم کے سقوط کی طرح شراب اور مردار کی حرمت مکرہ اور مضطر کے حق میں اکراہ اور اضطرار کے وقت بالکل باقی نہیں رہتی ہے اس استثناء کی بناء پر جو اللہ تبارک وتعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے "وقد فصل لکم ماحرم علیکم الاما اضطررتم الیہ" اور "الاما اضطررتم الیہ" "ماحرم علیکم سے استثناء ہے گویا اس طرح کہا گیا "کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے وہ تمام چیزیں واضح کر دیں ہیں جن کو اس نے تم پر حرام کیا ہے تمام حالات میں سوائے حالِ ضرورت کے" پس مکرہ اور مضطر کے حق میں حرمت، اباحت کے ساتھ بدل گئی اور حرمت کی مشروعیت باقی نہیں رہی ہے چنانچہ ان دونوں کے لئے ضرورت کے وقت خمر اور میتہ سے صبر کی گنجائش نہیں ہے اگر مکرہ اور مضطر حالتِ اضطرار واکراہ میں شراب نہ پیئے یا مردار نہ کھائے اور مر جائے تو وہ گنہگار ہوگا۔ تو میتہ کے کھانے اور شراب کے پینے پر رخصت کا اطلاق مجازاً ہے اس حیثیت سے کہ مکرہ اور مضطر کے حق میں ان کی حرمت بالکل باقی نہیں رہی ہے لیکن ان دونوں چیزوں کی حرمت مکرہ اور مضطر کے غیر کے حق میں باقی ہے لہذا رخصت مجازیہ کی اس قسم کو رخصتِ حقیقیہ سے کچھ مشابہت ہوگئی اس بناء پر یہ قسم مجازیت میں انقص ہوئی اور ایک روایت میں حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ سے یہ ہے کہ حرمت ساقط نہیں ہوئی ہے لیکن اس کے بارے میں مؤاخذہ نہیں ہوگا جیسا کہ اکراہ کی صورت میں کلمۂ کفر کے جاری کرنے میں مؤاخذہ نہیں ہوتا ہے۔

پس یہ پہلی دونوں قسموں میں سے پہلی قسم کی قبیل سے ہے اور ان کی دلیل اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ ارشاد ہے "فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم" "تو جو ناچار ہو نہ یوں کہ خواہش سے کھائے اور نہ یوں

کہ ضرورت سے آگے بڑھے تو اس پر گناہ نہیں بے شک اللہ بخشنے والا مہربان ہے، پس اس آیت میں مغفرت کا اطلاق، قیام حرمت پر صریح دلیل ہے کیونکہ غفران، ارتکابِ ممنوع پر مرتب ہوتا ہے۔ ہماری جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ مغفرت کا اطلاق اس اعتبار سے ہے کہ اضطرار مرخص للتناول، اجتہاد سے حاصل ہوتا ہے اور اس میں اس بات کا کافی امکان ہوتا ہے کہ تناول قدرِ ضرورت سے زیادہ ہو جائے کیونکہ جو شخص اس طرح کے مخمصہ (شدید بھوک) میں مبتلا ہوتا ہے اس پر قدرِ ضرورت پر اکتفاء کرنا دشوار ہوتا ہے اور مقدارِ ضرورت سے تجاوز، امر ممنوع ہے پس اسی لئے مغفرت کا ورود ہوا ہے۔ اس باہمی اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے کہ جب کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ حرام شئی نہیں کھائے گا پھر وہ اضطرار کی حالت میں مردار کھالے تو وہ حضرت امام ابو یوسف اور حضرت امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک حانث ہو جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک حرمت باقی ہے اور ہمارے نزدیک حانث نہیں ہوگا کیونکہ ہمارے نزدیک اس کے حق میں اکل میتہ کی حرمت موجود نہیں ہے۔

وَكَذٰلِكَ الرِّجْلُ سَقَطَ غَسْلُهُ فِي مُدَّةِ الْمَسْحِ اَصْلًا لِعَدَمِ سِرَايَةِ الْحَدَثِ اِلَيْهِ وَكَذٰلِكَ قَصْرُ الصَّلٰوةِ فِي حَقِّ الْمُسَافِرِ رُخْصَةُ اِسْقَاطٍ عِنْدَنَا وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ ظُهْرَ الْمُسَافِرِ وَفَجْرَهُ سَوَاءٌ لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ عَلَيْهِ وَاِنَّمَا جَعَلْنَاهَا اِسْقَاطًا مَحْضًا اِسْتِدْلَالًا بِدَلِيْلِ الرُّخْصَةِ وَمَعْنَاهَا اَمَّا الدَّلِيْلُ فَمَا رُوِيَ عَنْ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ اَنَّهُ قَالَ اَنَقْصُرُ الصَّلٰوةَ وَنَحْنُ اٰمِنُوْنَ فَقَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ هٰذِهٖ صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللّٰهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوْا صَدَقَتَهٗ سَمَّاهُ صَدَقَةً وَالتَّصَدُّقُ بِمَا لَا يَحْتَمِلُ التَّمْلِيْكَ اِسْقَاطٌ مَحْضٌ لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ كَالْعَفْوِ عَنِ الْقِصَاصِ

ترجمہ ۔ اور اسی طرح پاؤں کا دھونا (حالت تخفف میں) مدت مسح میں بالکل ساقط ہو جاتا ہے حدث کے پاؤں میں

سرایت نہ کرنے کی وجہ سے۔ اور اسی طرح ہمارے نزدیک مسافر کے حق میں قصرِ صلوٰۃ "رخصتِ اسقاط" ہے اور اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ مسافر کی ظہر اور فجر کی نماز (دو رکعت ہونے میں) برابر ہے اس میں زیادتی کا احتمال نہیں ہے۔ اور ہم نے اس رخصت کو اسقاطِ محض دو امور کے ساتھ استدلال کرتے ہوئے قرار دیا ہے ایک دلیل رخصت ہے اور دوسرے معنیٔ رخصت ہے اور دلیل وہ حدیث شریف ہے جس کو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا گیا ہے۔ کہ آپ نے بارگاہ نبوی میں عرض کیا یا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہماری یہ حالت کیوں ہے کہ ہم قصر کرتے ہیں حالانکہ ہم بالکل امن میں ہیں پس نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا یہ قصر ایک صدقہ ہے جسے اللہ تبارک وتعالیٰ نے تمہیں بخشا ہے لہٰذا تم اس کی بخشش کو قبول کرو۔ آپ نے یہاں قصر کو صدقہ سے تعبیر فرمایا ہے اور ایسی چیز کا صدقہ جو تملیک کا احتمال نہ رکھے وہ محض اسقاط ہے جو رَد کا احتمال نہیں رکھتا جیسے عفو عن القصاص ہے (کہ ولی القصاص جب جرم معاف کر دیتا ہے تو یہ رَد کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

تقریر وتشریح قولہ **وکذٰلک الرجل** الخ یعنی اسی طرح پاؤں کا دھونا حالتِ تخفف میں مدتِ مسح میں بالکل ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ پاؤں کا موزے سے مستتر اور ڈھکا رہنا پاؤں میں حدث کے سرایت کرنے کو روکتا ہے اور بدن کے کسی حصہ کو دھونا، طہارتِ حکمیہ میں حدث کے بغیر واجب نہیں ہوتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ دھونا جو عزیمت ہے اس موضع میں ساقط ہے تو اس پر رخصت کا اطلاق بطریق مجاز کے ہے لیکن یہ عدمِ تخفف کی حالت میں مشروع ہے پس یہ مجازیت میں انقص ہے فکان کسقوط العینیۃ والطرمۃ فیما تقدم۔

قولہ **وکذٰلک قصر الصلوٰۃ** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مثلِ ما تقدم مسافر کے حق میں قصرِ صلوٰۃ ہمارے نزدیک رخصتِ اسقاط ہے یعنی اسقاطِ عزیمت ہے کہ یہاں عزیمت پر عمل کرنا ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ مسافر کی ظہر و فجر کی نماز دو رکعت ہونے اور ان دو رکعتوں پر زیادتی کے عدمِ احتمال میں برابر ہیں جس طرح مسافر فجر کی نماز تین یا چار رکعتیں نہیں پڑھ سکتا اسی طرح مسافر ظہر کی نماز کی دو رکعتوں کے بجائے تین یا چار رکعتیں ادا نہیں کر سکتا۔ کیونکہ مسافر کے حق میں سبب سے دو رکعتیں ہی واجب ہوئی ہیں۔ پس اگر مسافر ظہر کی چار رکعتیں پڑھے تو اس کی دوسری دو رکعتیں نفل ہوں گی اور قصداً نفل کو فرض کے ساتھ خلط کرنا جائز نہیں ہے۔ اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مسافر کے حق میں قصرِ صلوٰۃ رخصتِ ترفیہ ای توسعہ ہے کہ یہاں عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے آپ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ

کا ارشاد ہے "واذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوٰۃ ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا" اس میں قصر کو خوف پر معلق کیا گیا ہے اور اس میں جناح (گناہ) کی نفی ہے اور یہ اباحت کی دلیل ہے نہ کہ وجوب کی، اور ہم حنفیہ اس کا جواب دیتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ قصر کرنے والوں سے گناہ کی نفی کرنا محض انہیں مطمئن کرنے اور ان کو خوش کرنے کے لئے ہے کیونکہ وہ ایسے موقع پر تھے کہ انہیں اس بات کا کھٹکا ہو سکتا تھا کہ قصرِ صلوٰۃ کی صورت میں ان پر گناہ ہوگا۔ اور یہاں خوف کی قید اتفاقی ہے اس پر قصر الصلوٰۃ موقوف نہیں ہے کما ستعلم" اور ہماری دلیل وہ ہے جس کو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول "وانما جعلناھا الخ سے بیان کر رہے ہیں اور یہ دلیل دو طرح سے ہے ایک رخصت کی دلیل سے ہے یعنی اس دلیل سے جو رخصت کو واجب کرتی ہے اور ایک رخصت کے معنی کے اعتبار سے ہے، اور رخصت کی دلیل سے یوں کہ حدیث شریف میں مذکور ہے کہ حضرت یعلی بن امیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہتے ہیں امیر المومنین فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے میں نے عرض کی کہ اللہ عزّ وجلّ نے تو یہ فرمایا ہے "اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوۃِ اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَّفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا۔ اور اب تو لوگ امن میں ہیں (یعنی امن کی حالت میں قصر نہ ہونا چاہیے) فرمایا اس کا مجھے بھی تعجب ہوا تھا میں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے سوال کیا ارشاد فرمایا یہ ایک صدقہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر تصدّق فرمایا اس کا صدقہ قبول کرو (اس حدیث شریف کو امام مسلم نے روایت کیا ہے) اور صحیح مسلم شریف میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے کہتے ہیں کہ اللہ عزّ وجلّ نے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی زبانی حضر میں چار رکعتیں فرض کیں اور سفر میں دو اور خوف میں ایک یعنی امام کے ساتھ اور ابن ماجہ نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے نماز سفر کی دو رکعتیں مقرر فرمائیں اور یہ پوری ہے کم نہیں۔ یعنی اگرچہ بظاہر دو رکعتیں کم ہو گئیں مگر ثواب میں یہ دو ہی چار کے برابر ہیں۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذکر کردہ حدیث شریف سے یوں استدلال فرمایا ہے کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس حدیث شریف میں "قصرِ صلوٰۃ" کو صدقہ فرمایا ہے اور صدقہ دو طرح کا ہوتا ہے ایک وہ جو تملیک کا احتمال رکھتا ہے اور دوسرا وہ جو تملیک کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور جو صدقہ کسی وجہ سے بھی تملیک کا احتمال نہ رکھے وہ رَد کا احتمال بھی نہیں رکھتا ہے۔ پہلے کی مثال جیسے قرض خواہ، مقروض کو کہے کہ میں نے تجھ سے جو ایک صد روپیہ قرض لینا تھا وہ تجھے معاف کر دیا تو مقروض اگر قبول کر لے یا خاموش رہے تو یہ قرض اس سے ساقط ہو جائے گا اور مقروض اب صد روپیہ کا مالک ہو گیا اور اگر وہ کہے کہ میں یہ تیرا صدقہ قبول نہیں کرتا تو یہ صدقہ رَد ہو جائے گا کیونکہ دَین (قرض) مقروض سے تملیک کا احتمال رکھتا ہے اس کے غیر سے تملیک کا احتمال نہیں رکھتا ہے پس یہ

قرض من وجہ تملیک کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ یہ من وجہ مال ہے اور من وجہ مال نہیں ہے تو اس قرض خواہ کا صدقہ کرنا اسقاطِ محض نہیں ہوگا۔ مقروض کے رَدّ کرنے سے رَدّ ہو جائے گا، اور دوسرے کی مثال جیسے قتل کا قصاص، تو مقتول کا ولی جو ولی قصاص ہے اگر قاتل کو کہے کہ میں نے تجھے قصاص معاف کر دیا تو قصاص بغیر قبول کے ساقط ہو جائے گا اور قاتل کے رَدّ کر دینے سے رَدّ نہیں ہوگا کیونکہ یہ ایسا صدقہ ہے جو کسی وجہ سے بھی تملیک کا احتمال نہیں رکھتا ہے لہٰذا یہ صدقہ، قبول پر موقوف نہیں ہوگا، تو جب اُس شخص کا صدقہ جس کی اطاعت لازم نہیں ہے اگر تملیک کا احتمال نہ رکھے تو رَدّ نہیں ہو سکتا تو اُس ذات کا صدقہ جس کی اطاعت لازم ہے یعنی اللہ تبارک و تعالیٰ کی ذات قدس کا صدقہ (قصر صلوٰۃ) جو تملیک کا احتمال نہ رکھے بطریق اولیٰ رَدّ کا احتمال نہیں رکھے گا، تو اس بناء پر "فاقبلوا صدقتہ"، کا معنیٰ "فاعملوا بھا" ہوگا جیسے کہا جاتا ہے "فلان قبل الشرائع ای اعتقدھا وعمل بھا"۔ تو اب حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کی اس بات کا جواب ہو گیا کہ صدقہ، متصدق علیہ کے قبول کے بغیر تام نہیں ہوتا ہے اسی لئے تو "فاقبلوا"، فرمایا گیا ہے فقبل القبول لقی علی ما کان" بہر حال ثابت ہو گیا کہ "قصر صلوٰۃ"، رخصتِ اسقاط ہے مسافر کے لئے عزیمت پر عمل جائز نہیں ہے۔

وَاَمَّا الْمَعْنٰی فَھُوَ اَنَّ الرُّخْصَۃَ لِطَلَبِ الرِّفْقِ وَالرِّفْقُ مُتَعَیَّنٌ فِی الْقَصْرِ فَسَقَطَ الْاِکْمَالُ اَصْلًا وَلِاَنَّ الْاِخْتِیَارَ بَیْنَ الْقَصْرِ وَالْاِکْمَالِ مِنْ غَیْرِ اَنْ یَّتَضَمَّنَ رِفْقًا لَا یَلِیْقُ بِالْعُبُوْدِیَّۃِ بِخِلَافِ الصَّوْمِ لِاَنَّ النَّصَّ جَاءَ بِالتَّاخِیْرِ دُوْنَ الصَّدَقَۃِ وَالْیُسْرُ فِیْہِ مُتَعَارِضٌ فَصَارَ التَّخْیِیْرُ فِیْہِ لِطَلَبِ الرِّفْقِ

ترجمہ۔ اور استدلال بمعنی الرخصۃ یہ ہے کہ رخصت طلب رفق (آسانی) کے لئے ہوتی ہے اور رفق قصر میں متعین ہے پس اکمال الصلوٰۃ بالکل ہی ساقط ہو گیا، اور اس لئے کہ اختیار، قصر اور اکمال کے درمیان بغیر اس کے کہ اکمال رفق کو متضمن ہو عبودیۃ کے لائق نہیں ہے بخلاف روزے کے کیونکہ نص تاخیر صوم کے ساتھ وارد ہوئی ہے صوم کے صدقہ کے ساتھ نہیں اور روزہ میں یُسر متعارض ہے پس روزہ اور افطار میں اختیار طلب رفق کے لئے ہوا۔

تقریر وتشریح قولہ **واما المعنیٰ** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے دوسری دلیل یعنی "استدلال بمعنی الرخصۃ"، کا ذکر کرتے ہیں اور "استدلال بمعنی الرخصۃ"، دو وجہ سے ہے وجہ اول یہ ہے کہ جب کسی چیز میں رخصت حقیقیۃ ثابت ہوتی ہے تو بندے کو "اقدام علی الرخصۃ" اور "اتیان بالعزیمۃ" میں اختیار ثابت ہو جاتا ہے چاہے تو وہ رخصت پر عمل کرے اور چاہے تو عزیمت کو بجا لائے کیونکہ عزیمت بھی یُسر اور آسانی کو متضمن ہوتی ہے۔ وہ یُسر یا تو "فضلِ ثواب"، کی صورت میں ہوگا جیسے "اکراہ علی اجراء کلمۃ الکفر"، میں ہوتا ہے یا کوئی اور یُسر ہوگا جو رخصت میں نہیں ہے جیسے روزہ میں "مسلمانوں کی موافقت" اور جب یہ دونوں امر متحقق نہ ہوں تو عزیمت میں یُسر متحقق نہیں ہوگا تو بندے کے لئے "اقدام علی العزیمۃ" جائز نہیں ہوگا بلکہ بندے سے عزیمت ساقط ہو جائے گی پس یہاں رخصت رخصتِ اسقاط یعنی اسقاطِ عزیمۃ ہوگی۔ اور جس مسئلہ میں ہماری گفتگو ہو رہی ہے وہ (یعنی قصر الصلوٰۃ) ایسے ہی ہے کیونکہ مسافر کے لئے اکمالِ صلوٰۃ کی صورت میں "فضلِ ثواب"، نہیں ہے چاہے دو رکعت پڑھے یا چار ثواب برابر ہے کیونکہ بندہ جب اُس چیز کو بتمامہٖ ادا کرتا ہے جو اس پر واجب ہوئی ہے تو وہ کمالِ ثواب کا مستحق ہو جاتا ہے اور مسافر دو رکعت ادا کرنے کی صورت میں اُس چیز کو بتمامہٖ ادا کر لیتا ہے جو اس پر واجب ہوئی جیسے مقیم چار رکعت ادا کرنے کی صورت میں بتمامہٖ اس چیز کو ادا کر لیتا ہے جو اس پر واجب ہوئی۔ تو مسافر کے لئے جب دو رکعت کی صورت میں کمالِ ثواب حاصل ہوتا ہے تو یہی دو رکعت اس پر واجب ہوئیں نہ کہ چار رکعت لہٰذا چار رکعت پڑھنے کی صورت میں مسافر کو "فضلِ ثواب" حاصل نہ ہوا اور یہاں عزیمت میں کوئی اور یُسر بھی نہیں ہے جو رخصت میں نہ ہو تو یہاں یُسر اور رفق رخصت میں ہی متعین ہے اور وہ قصر ہے تو یہاں اکمالِ صلوٰۃ برأسہٖ ساقط ہو گیا۔

قولہ **ولان الاختیار** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے استدلال بمعنی الرخصۃ کی دوسری وجہ بیان کرتے ہیں کہ قصر اور اکمال میں اختیار بغیر اس کے کہ اکمال رفق کو متضمن ہو بندے کے لائق نہیں ہے یعنی بندہ مسافر جب دو رکعت پڑھے یا چار ثواب برابر ہے چار رکعتیں پڑھنے کی صورت میں زیادہ ثواب نہیں ملتا تو اس جگہ "اقدام علی الاکمال"، منفعت اور غرض سے خالی ہوگا اور بندے کا ایسے اکمال پر اقدام جو منفعت اور غرض سے خالی ہو کسی طرح بھی بندے کے لائق نہیں۔ اذھو من خصائصہٖ تعالیٰ وتقدس فانہ یفعل ما یشاء من غیر نفع یعود الیہ ومضرۃ تندفع عنہ۔

قولہ **بخلاف الصوم** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قیاس کا جواب دیتے ہیں کہ آپ نے صلوٰۃ مسافر کو جو صومِ مسافر پر قیاس کیا ہے درست نہیں ہے کیونکہ صوم میں دلیلِ رخصت، اسقاطِ عزیمت

پر دلالت نہیں کرتی اس لئے کہ صوم میں نص "تاخیرِ صوم" کے ساتھ وارد ہوئی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے "فعدۃ من ایام اُخَر" اور تصدق بالصوم" کے ساتھ وارد نہیں ہوئی ہے نص میں یوں نہیں آیا "ان اللہ تصدق بالصوم" جیسا کہ مسافر کی صلوٰۃ میں نصِ تصدق وارد ہوئی ہے "فقال النبی علیہ السلام ھذہ صدقۃ تصدق اللہ بھا علیکم" پس روزہ میں تو عزیمت ساقط نہیں ہوگی عبد کے لئے جائز ہے کہ عزیمت پر عمل کرے بخلاف صلوٰۃِ مسافر کے کیونکہ اس میں دلیلِ رخصت اسقاطِ عزیمت پر دلالت کرتی ہے کما مر انفا لہٰذا بندے کے لئے جائز نہیں کہ وہ عزیمت پر عمل کرے۔

قولہ والیُسر فیہ الخ یہاں سے مسافر کی نماز اور اس کے روزہ میں فرق کو واضح کر رہے ہیں کہ روزہ میں عزیمت پر عمل کرنے کے وقت یُسر ہے جو اُس یُسر کے متعارض (مقابل) ہے جو رخصت میں ہے کیونکہ عزیمت پر عمل کرنے کی صورت میں بھی یُسر ہے اور وہ ہے "مسلمانوں کی موافقت" تو افطار اور صوم کے درمیان اختیار۔ طلبِ رفق کے لئے ہے پس "اقدام علی الصوم" یُسر سے خالی نہیں ہوگا کیونکہ اس میں "موافقۃ المسلمین" کی صورت میں یُسر موجود ہے بخلاف نماز کے کیونکہ اکمال میں کوئی یُسر نہیں ہے۔

فائدۃ اوّلاً: "تصدق بالشیٔ" کبھی تملیکِ[1] محض ہوتا ہے جیسے "تصدق الدراھم علی المفلس" اور کبھی "اسقاطِ[2] محض" جیسے "تصدق حق الشفعۃ علی المشتری اور عفو عن القصاص اور کبھی "تملیک من وجہ[3] اور اسقاط من وجہ" جیسے "تصدق الدین علی المدیون" اوّل صرف قبول کرنے سے ثابت ہوتا ہے اور رَد کرنے سے رَد ہو جاتا ہے اور ثانی امر غیر متقرر ہے اور بغیر قبول کے ثابت نہیں ہوتا ہے اور رَد کرنے سے رَد نہیں ہوتا بخلاف عفو عن القصاص کے یہ امر متقرر ہے قبولِ عبد پر موقوف نہیں ہوتا ہے اور رَد کرنے سے رَد نہیں ہوتا ہے اور ثالث بغیر قبول کرنے کے ثابت ہو جاتا ہے اور رَد کرنے سے رَد ہو جاتا ہے۔

ثانیاً۔ دَین جب مدیون کے ذمہ قائم ہوتا ہے تو وہ وصف ہوتا ہے اور مدیون جب اُس کو ادا کر دیتا ہے تو وہ دائن کی ملک بن جاتا ہے، تو پہلی صورت میں دَین مال نہیں ہے بلکہ وہ ایک وصف ہوتا ہے جو مدیون کے ساتھ قائم ہے اور دوسری صورت میں مال ہوتا ہے اسی بنا پر دَین کو من وجہ مال قرار دیا گیا ہے اور نماز محض وصف ہے جو مصلی کے ساتھ قائم ہے۔

ماخوذ از حواشی المولوی الحسامی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

وَلَا يَلْزَمُ الْعَبْدُ الْمَاذُوْنُ فِي الْجُمُعَةِ لِاَنَّ الْجُمُعَةَ غَيْرُ الظُّهْرِ وَلِهٰذَا لَا يَجُوْزُ بِنَاءُ اَحَدِهِمَا عَلَى الْاٰخَرِ وَعِنْدَ الْمُغَايَرَةِ لَا يَتَعَيَّنُ الرِّفْقُ فِي الْاَقَلِّ عَدَدًا وَاَمَّا ظُهْرُ الْمُسَافِرِ وَالْمُقِيْمِ وَاحِدٌ فَبِالتَّخْيِيْرِ بَيْنَ الْقَلِيْلِ وَالْكَثِيْرِ لَا يَتَحَقَّقُ شَيْءٌ مِّنْ مَعْنَى الرِّفْقِ وَعَلٰى هٰذَا يُخَرَّجُ مَنْ نَذَرَ بِصَوْمِ سَنَةٍ اِنْ فَعَلَ كَذَا فَفَعَلَ وَهُوَ مُعْسِرٌ يُخَيَّرُ بَيْنَ صَوْمِ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ وَبَيْنَ سَنَةٍ فِي قَوْلِ مُحَمَّدٍ وَهُوَ رِوَايَةٌ عَنْ اَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى اَنَّهُ رَجَعَ اِلَيْهِ قَبْلَ مَوْتِهِ بِثَلٰثَةِ اَيَّامٍ لِاَنَّهُمَا مُخْتَلِفَانِ حُكْمًا اَحَدُهُمَا قُرْبَةٌ مَقْصُوْدَةٌ وَالثَّانِي كَفَّارَةٌ

ترجمہ۔ اور عبدِ ماذون فی الجمعۃ کی تخییر سے نقض لازم نہیں آتا کیونکہ جمعہ، ظہر کا غیر ہے اور اسی لئے ان دونوں میں سے ہر ایک کی بنا دوسرے پر جائز نہیں ہے اور مغایرت کے وقت رفق اُس امر میں متعیّن نہیں ہوتا جو عدد کے اعتبار سے اقل ہوتا ہے اور مسافر و مقیم کی ظہر متحد ہے تو یہاں قلیل اور کثیر کے درمیان تخییر سے معنیٔ رفق متحقق نہیں ہوگا (بلکہ عدداً امر اقل میں رفق متعیّن ہوگا) اور اسی پر اس مسئلہ کے جواب کی تخریج ہے کہ ایک شخص نے نذر مانی کہ اگر میں نے ایسا کیا تو سال کے روزے رکھوں گا پس اُس نے ایسے کر دیا حالانکہ وہ شخص غریب ہے تو اُس کو حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول کے مطابق تین دن کے روزوں اور سال بھر کے روزوں کے درمیان اختیار ہوگا اور یہی ایک روایت حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ سے ہے حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے وصال سے تین دن قبل حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا کیونکہ وہ دونوں حکماً مختلف ہیں ایک ان دونوں میں سے قربتِ مقصودہ (عبادت خالصہ) ہے اور دوسرا کفارہ ہے۔

تقریر و تشریح قولہ **ولا یلزم العبد** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اُس اعتراض کا جواب دے

رہے ہیں جو قولِ مذکور (ان الاختیار اذا لم یتضمن الرفق لا یلیق بالعبودیۃ) پر وارد ہوتا ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ تم نے یہ قاعدہ بیان کیا ہے کہ "عدداً قلیل اور کثیر کے درمیان اختیار بغیر اس کے کہ کثیر رفق کو متضمن ہو عبودیت کے لائق نہیں" تو ایک صورت میں یہ قاعدہ منقوض ہو رہا ہے وہ یہ کہ ایک شخص نے اپنے غلام کو جمعہ ادا کرنے کا اذن دے دیا ہو تو آپ کہتے ہیں کہ غلام کو اختیار ہے چاہے چار رکعتیں پڑھے (کہ وہ ظہر ہے) اور چاہے تو وہ دو رکعتیں پڑھے (کہ وہ جمعہ ہے) تو یہ عدداً قلیل و کثیر کے درمیان اختیار ہے بغیر اس کے کہ کثیر رفق کو متضمن ہے کیونکہ غلام کے لئے ظہر میں یُسر نہیں ہے بلکہ رفق جمعہ میں متعین ہے۔

جواب کی تقریر یہ ہے کہ جمعہ اور ظہر متغائر ہیں حتیٰ کہ ایک، دوسرے کی نیت سے جائز نہیں ہوتا ہے اور جو امور ایک کے لئے شرائط قرار دیئے گئے ہیں وہ دوسرے کے لئے شرائط نہیں ہیں تو جب ان میں مغائرت ثابت ہو گئی تو جائز ہے کہ رفق ان دونوں میں سے ہر ایک میں متحقق ہو جمعہ میں تو قصرِ رکعتین کے اعتبار سے رفق موجود ہے اور ظہر میں عدمِ خطبہ و عدمِ سعی کے اعتبار سے رفق موجود ہے پس یہاں صرف اُس امر میں ہی رفق متعیّن نہیں ہے جو عدداً اقل ہے (یعنی جمعہ میں) للہٰذا اعتراض مذکور وارد نہیں ہو سکتا۔ باقی مسافر کی ظہر (کہ وہ دو رکعت ہے) اور مقیم کی ظہر (کہ وہ چار رکعت ہے) ایک ہے حتیٰ کہ ان دونوں میں سے ایک کی بنا، دوسرے پر صحیح ہے تو یہاں عدداً قلیل و کثیر کے درمیان اختیار سے معنیٔ رفق متحقق نہیں ہوتا ہے کیونکہ یہاں رفق عدداً اقل میں متعیّن ہے فتدبّر۔ اور صاحب غایۃ التحقیق اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہم اس امر کو تسلیم نہیں کرتے کہ عبدِ مذکور مخیّر ہے بلکہ جس طرح اذان کے وقت آزاد مسلمان تندرست پر جمعہ ہی واجب ہوتا ہے اسی طرح عبدِ مذکور پر جمعہ ہی واجب ہے حتیٰ کہ اس کے لئے تخلّف مکروہ ہوگا۔

قولہ **وعلی ھذا** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اور اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جو قاعدہ مذکورہ (ان التخییر اذا لم یتضمن رفقاً لا یلیق بالعبودیۃ) پر وارد ہوتا ہے تقریرِ اعتراض یہ ہے کہ وہ شخص جو یہ کہے "ان دخلت الدار فعلی صوم سنۃ" کہ اگر میں اس گھر میں داخل ہوا تو مجھ پر ایک سال کے روزے ہیں پس وہ شخص گھر میں داخل ہو گیا۔ حال یہ ہے کہ وہ شخص غریب ہے پس حضرت امام محمد اور حضرت امام ابو حنیفہ رحمہما اللہ تعالیٰ کے قول پر شخص مذکور اس میں مختار ہے کہ وہ سال بھر کے روزے رکھے (اس اعتبار سے کہ یہ نذر ہے اور شخص مذکور پر اپنی نذر کا پورا کرنا لازم ہے) یا وہ تین دن کے روزے رکھے (اس اعتبار سے کہ وہ اس کی یمین کا کفارہ ہے) پس یہ قلیل اور کثیر کے درمیان بغیر رفق کے تخییر ہے کیونکہ اس کے لئے یُسر سال بھر کے روزوں میں نہیں ہے بلکہ رفق اس امر میں متعیّن ہے جو عدد کے اعتبار سے اقل ہے۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ سال کے روزے اور تین

دن کے روزے حکماً مختلف ہیں اگرچہ صورۃً ایک جیسے ہیں کیونکہ سال کے روزے خالص عبادت ہے زجر اور سزا کے معنی سے خالی ہے اور تین دن کے روزے کفارہ ہے زجر اور سزا کے معنی کو متضمن ہے پس یہاں ارفق کی طلب کے لئے تخییر درست ہے۔ تنبیہ: تخییر مذکور اُس صورت متحقق ہوتا ہے جب تعلیق ایسی شرط کے ساتھ ہو جس کے وقوع کا ارادہ نہ ہو جیسا کہ اُس کے قولِ مذکور "ان فعلت کذا فعلی صوم سنۃ" میں ہے اور اگر تعلیق ایسی شرط کے ساتھ ہو جس کے وقوع کا ارادہ ہو جیسے یوں کہے "ان شفی اللّٰہ مریضی فعلی کذا" کہ اگر اللہ تعالیٰ میرے مریض کو شفا دے تو مجھ پر سال کے روزے ہیں تو یہاں تخییر نہیں ہوگا بلکہ اُس پر اپنی نذر کو پورا کرنا لازم ہے کہ وہ سال کے روزے ہیں اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "وھو معسر" یہ "موسر" سے احتراز ہے کیونکہ نادر اگر موسر (امیر) ہو تو اُس کے حق میں تکفیر بالصوم متعیّن نہیں ہے بلکہ اُس پر تکفیر بالمال واجب ہے وہ غلام آزاد کرے یا دس مساکین کو کھانا کھلائے یا اُن کو کپڑے پہنائے تو نادر کے لئے سال کے صیام اور تین دن کے صیام میں تخییر متحقق نہیں ہوگا۔ فلا یتاتی التخریج۔

وَفِیْ مَسْئَلَتِنَا هُمَا سَوَاءٌ فَصَارَ کَالْمُدَبَّرِ اِذَا جَنٰی لَزِمَ مَوْلَاهُ الْاَقَلُّ مِنَ الْاَرْشِ وَمِنَ الْقِیْمَةِ بِخِلَافِ الْعَبْدِ لِمَا قُلْنَا

ترجمہ۔ اور ہمارے مسئلہ میں وہ دونوں مساوی ہیں پس "ماذکرنا" مدبر کی طرح ہو گیا جب مدبر جنایت کا ارتکاب کرے تو اس کے مولا کو ارش اور مدبر کی قیمت میں سے اقل لازم ہوگا بخلاف عبد کے بوجہ اُس قاعدہ کے جس کا ہم ماقبل ذکر کر چکے ہیں۔

تقریر و تشریح قولہ **وفی مسئلتنا** الخ یعنی مسافر کی ظہر میں قصر اور اکمال برابر ہیں اس دلیل سے کہ ایک کی بنا دوسرے پر درست ہے اور دونوں شرطاً اور اسماً متحد ہیں پس تخییر رفق کو متضمن نہیں ہوگا بلکہ یُسر قصر میں متعیّن ہے۔

قولہ **فصار کالمدبر** الخ پہلے شافعیہ نے کہا کہ صلوٰۃِ مسافر عبد ماذون فی الجمعہ کی طرح ہے تو ماتن رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اُس کا جواب دیا پھر شافعیہ نے کہا کہ صلوٰۃِ مسافر، نذر ماننے والے کی طرح ہے تو اُس کا بھی جواب دے دیا اب خود بیان کرتے ہیں کہ ہمارا مسئلہ کس مسئلہ کی طرح ہے تو فرماتے ہیں کہ ہم نے جو ماقبل ذکر کیا ہے کہ یُسر مسافر کی قصر میں متعیّن ہے "فلا یفید التخییر" یہ مسئلہ

مدبر کی نظیر ہے کیونکہ مدبر جب کوئی جنایت کرے بایں طور کہ وہ کسی انسان کا مال تلف کر دے تو اس کے مولا پر اس کی قیمت اور جنایت کی ارش (چٹی) دونوں میں سے اقل متعین ہے کیونکہ یہاں اتحاد جنس ہے اس لئے کہ قیمت، ارش کی جنس سے ہے پس رفق اقل میں ہی متعین ہے جیسا کہ مسافر کی قصر میں رفق متعین ہے تو مدبر کی قیمت اور جنایت کی ارش میں تخییر نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں تخییر رفق کو متضمن نہیں ہے۔

قولہ: **بخلاف العبد** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے مدبر کی قید کا فائدہ ذکر کر رہے ہیں کہ اگر مدبر نہیں بلکہ عبد (غیر مدبر) ہے تو جب وہ جنایت کا ارتکاب کرے تو اس کے مولا کو اختیار ہے یا تو ولی الجنایت کو بعینہٖ عبد دے دے یا جنایت کی ارش دے دے اگرچہ عبد کی قیمت، ارش سے اقل ہو یا اکثر اس کی وجہ وہی قاعدہ ہے جس کو ہم نے "عبد ماذون فی الجمعہ" کے تخییر میں ذکر کیا ہے "کہ دو متغائر چیزوں میں تخییر رفق کا فائدہ دیتا ہے" اور عبد میں بھی دو متغائر امر ہیں "ایک" بعینہٖ عبد کا دینا" اور دوسرا "ارش کا دینا"، کیونکہ عبد اور ارش دونوں صورۃً و معنیً متغائر ہیں اس لئے کہ ایک ان میں سے مال ہے اور دوسرا رقبہ اور تغائر کے وقت رفق اقل عدداً میں متعین نہیں ہوتا ہے بلکہ ان دو متغائر امور میں سے ہر ایک رفق کو متضمن ہوتا ہے تو یہاں تخییر رفق کا مفید ہے۔

بَابٌ فِيْ بَيَانِ اَقْسَامِ السُّنَّةِ اِعْلَمْ اَنَّ سُنَّةَ رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَامِعَةٌ لِلْاَمْرِ وَالنَّهْيِ وَالْخَاصِّ وَالْعَامِّ وَسَائِرِ الْاَقْسَامِ الَّتِيْ سَبَقَ ذِكْرُهَا فَكَانَتِ السُّنَّةُ فَرْعًا لِلْكِتَابِ فِيْ بَيَانِ تِلْكَ الْاَقْسَامِ بِاَحْكَامِهَا وَاِنَّمَا هٰذَا الْبَابُ لِبَيَانِ مَا يَخْتَصُّ بِهِ السُّنَنُ

ترجمہ ۔ یہ باب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی سنت کے بیان میں ہے یہ امر جان لے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی سنت، امر و نہی و خاص و عام اور اُن تمام اقسام کو جامع ہے جن کا ذکر ماقبل (کتاب اللہ کی بحث میں) گذر چکا ہے پس سنتِ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم، اِن اقسام مع ان کے احکام کے بیان میں کتاب اللہ تعالیٰ کی فرع ہے اور یہ باب اُن امور کے بیان میں ہے جن کے ساتھ سُنن مخصوص ہیں۔

تقریر و تشریح قولہ باب فی بیان اقسام السنۃ الخ۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب اصلِ اوّل (کتاب اللہ) کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب اصلِ ثانی (سنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) کا بیان شروع فرما رہے ہیں اور سنت کی تعریف چونکہ معروف و مشہور

عند الانام ہے اس لئے اس سے اعراض فرماتے ہوئے سنت کی تقسیم کا بیان کرتے ہوئے فرمایا "باب فی بیان اقسام السنۃ" سنت کا لغوی معنی عادت اور طریقہ ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا"، یعنی تو اللہ تعالیٰ کی عادت ہرگز بدلتی نہ دیکھے گا اور اصطلاحِ فقہاء میں سنت کا اطلاق عباداتِ نافلہ پر ہوتا ہے جن کے بجا لانے پر ثواب ملتا ہے اور ان کے ترک سے عذاب نہیں ہوتا ہے (دستور ۱۲) اور اصولِ فقہ میں سنت اُسے کہتے ہیں جو حضورِ اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے قرآن کے ماسوا صادر ہوا ہو، اور سنت کے اِن دو معنوں اور حدیث کے درمیان فرق یہ ہے کہ السنت حضورِ اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے قول اور فعل اور سکوت (یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی بارگاہ میں کسی نے کوئی کام کیا یا کچھ کہا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کا انکار نہیں فرمایا اور نہ اُس سے منع کیا بلکہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم خاموش رہے اور اُس کو درست رکھا)، کو کہتے ہیں اور اسی طرح صحابۂ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے اقوال اور افعال پر سنت کا اطلاق ہوتا ہے اوّل کو سنت قولیہ اور ثانی کو سنت فعلیہ اور ثالث کو سنت تقریریہ اور سکوتیہ کہتے ہیں اور حدیث کا اطلاق خاص طور پر حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے قول پر ہوتا ہے اسی لئے تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے لفظ سنت کو وارد کیا ہے تاکہ جمیع کو شامل ہو جائے اور محدثین کرام کے نزدیک سنت اور حدیث اور خبر کا ایک معنی ہے وہ یہ کہ ان میں سے ہر ایک کا اطلاق حضورِ اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے قول اور فعل اور سکوت پر ہوتا ہے اور اسی طرح صحابی اور تابعی کے قول اور فعل اور سکوت پر سنت کا اطلاق ہوتا ہے، اور بعض محدثین نے حدیث کو مرفوع اور موقوف کے ساتھ خاص کیا ہے کیونکہ مقطوع ان کے نزدیک اثر ہوتا ہے اور بعض محدثین نے حدیث اور خبر میں فرق کیا ہے فرماتے ہیں کہ جو کچھ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے صادر ہوا ہو یا صحابی یا تابعی سے صادر ہوا ہو وہ حدیث ہے اور جس میں سلاطین کے احوال اور اخبار ماضیہ ہوں وہ خبر ہے۔

قولہ: **اعلم ان سنۃ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول "اعلم" الخ سے ایک وہم کا ازالہ کر رہے ہیں وہم یہ ہوتا ہے کہ "کتاب" شارع حقیقی کا قول ہے اور "سنت" اُس عبدِ معظّم کا قول ہے جو شارع حکمی ہے تو سنت، کتاب سے ادون ہے لہٰذا کتاب کی اقسام، سنت میں جاری نہیں ہو سکتیں۔ ازالۂ وہم کی تقریر یہ ہے کہ یہ اقسام، سنت میں جاری ہوتی ہیں کیونکہ کتاب میں ان اقسام کے اجراء کی علت اِس کتاب کا فصاحت و بلاغت پر مشتمل ہونا ہے اور فصاحت و بلاغت دونوں سُنّت میں بھی موجود ہیں پس کتاب کی اقسام اِس علت کی بناء پر سنت میں بھی جاری ہوں گی۔ سوال جب سنت، حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے قول و فعل و سکوت کو شامل ہے تو یہ امور

نہی اور خاص و عام کے لئے کس طرح جامع ہو سکتی ہے کیونکہ یہ اقسام تو لفظ کے ہیں اور فعل و سکوت تو لفظ نہیں ہیں۔

الجواب ۔ یہاں سنّت سے مراد خاص طور پر قول رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم ہے اِس ارادہ پر دلیل مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا اختلافِ اسلوب ہے کیونکہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے پہلے لفظ "السنۃ" معرف بلام ذکر کیا اور اس جگہ "سنّت" کو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کی طرف مضاف کر کے ذکر کیا ہے ۔ سوال ۔ "سنّت" جب ان اقسام کو جامع ہے تو پھر بابِ سنّت میں اِن اقسام کو ذکر کرنا ضروری تھا ان کے ذکر کو ترک کیوں کیا گیا ہے ۔ الجواب یہ اقسام، احکام کے لئے حجج ہیں اور حجیّتِ سنّت للاحکام، کتاب سے ثابت ہوتی ہے تو ان اقسام کے بیان کرنے میں سنّت، کتاب کی فرع ہوئی پس ان اقسام کا کتاب میں ذکر کرنا، سنّت میں ذکر کرنے کی مثل ہے تو ان اقسام کا حال، سنّت میں مقائستہ سے معلوم ہو جائے گا لہٰذا ان اقسام کو سنّت میں دوبارہ ذکر کرنے کی حاجت نہیں ہے۔

قولہٗ وانما هذا الباب الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ایک اعتراض کا جواب ہے: اعتراض یہ ہے کہ جب ان اقسام کا ذکر کتاب کی بحث میں، گویا ان اقسام کا سنّت کی بحث میں ذکر ہے اور ان کا حال سنّت میں مقائستہ سے معلوم ہو گا تو پھر سنّت کی بحث کی بطریق استقلال کے کوئی حاجت نہیں ہے ۔ الجواب ۔ جن اقسام سے بحث کا تعلق ہے وہ دو۲ قسم ہیں: ایک وہ ہے جو کتاب اور سنّت کے درمیان مشترک ہے اور دوسری قسم وہ ہے جو سنّت کے ساتھ مختص ہے اور اس باب میں وہ اقسام مذکور ہوں گی جو کہ سنّت کے ساتھ مختص ہیں یہ باب اُن اقسام کے بیان کے لئے نہیں ہے جو کتاب اور سنّت کے درمیان مشترک ہیں ۔ اور وہ اقسام جو سنّت کے ساتھ مختص ہیں اور کتاب میں پائی نہیں جاتیں وہ چار ہیں (یہاں اقسام سے مراد تقسیمات ہیں) پہلی تقسیم کیفیّت اتصال کے اعتبار سے ہے اور دوسری کیفیّتِ انقطاع کے اعتبار سے اور تیسری تقسیم محلِ خبر کے اعتبار سے ہے اور چوتھی تقسیم کیفیّت سماع و ضبط و تبلیغ کے اعتبار سے ہے ۔ پس یہ اقسام و ابحاث ساری کی ساری کتاب میں نہیں پائی جاتیں کیونکہ کتاب صرف خبر متواتر سے ہی مروی ہے۔

فَنَقُوْلُ السُّنَّةُ نَوْعَانِ مُرْسَلٌ وَّمُسْنَدٌ فَالْمُرْسَلُ مِنَ الصَّحَابِيِّ مَحْمُوْلٌ عَلَى السَّمَاعِ وَمِنَ الْقَرْنِ الثَّانِيْ وَالثَّالِثِ عَلٰى اَنَّهٗ وَضَحَ لَهُ الْاَمْرُ وَاسْتَبَانَ لَهُ الْاِسْنَادُ وَهُوَ فَوْقَ الْمُسْنَدِ فَاِنَّ مَنْ لَّمْ يَتَّضِحْ

لَهُ الْاَمْرُ نَسَبَهٗ اِلٰى مَنْ سَمِعَهٗ مِنْهُ لِيُحَمِّلَهٗ مَا تَحَمَّلَ عَنْهُ

ترجمہ ۔ پس ہم کہتے ہیں کہ سنّت دو قسم ہے مرسل(۱) و مسند(۲) پس صحابی کی مرسل سماع پر محمول ہے اور قرن ثانی و ثالث کی مرسل اِس بات پر محمول ہے کہ اس کے لئے امر حدیث واضح ہے اور اس کے لئے اسناد ظاہر ہے اور یہ مرسل، مسند پر فائق ہے کیونکہ جس شخص کے سامنے اسناد کا طریقہ واضح نہ ہو تو وہ اِس کی نسبت اُس شخص کی طرف کر دیتا ہے جس سے اس نے اس حدیث شریف کو سنا ہوتا ہے تاکہ یہ راوی اِس روایت کی ذمہ داری کو اُس شخص پر ڈال سکے جس سے اِس نے اس حدیث شریف کو سنا ہے (اور خود بری الذمّہ ہو جائے)

تقریر و تشریح قولہٗ فنقول السنۃ الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جب تجھے اُمور مذکورہ کی معرفت حاصل ہو گئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ سنّت (حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم سے لے کر ہم لوگوں تک پہنچنے کے اعتبار سے) دو قسم ہے (۱) مرسل (۲) مسند، اور مرسل سے مراد یہ ہے کہ راوی اُن وسائط کا ذکر نہ کرے جو اس کے اور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے درمیان ہوں اور یوں کہے "قال النبیّ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کذا" اور اہل اصول کے نزدیک مرسل چار قسم ہے کیونکہ یا تو اس کا ارسال صحابی کرے گا یا اس کا ارسال تابعی و تبع تابعی کرے گا یا اس کا ارسال ان کے نیچے والے راوی کریں گے اور یا وہ ایک وجہ سے مرسل ہو گی اور دوسری وجہ سے مسند ہو گی ۔ فالاوّل هو الاوّل والثّانی هو الثّانی والثّالث هو الثّالث والرابع هو الرابع ۔ اور محدثین کے نزدیک سند کا سقوط اگر اوّل سے ہو یعنی مصنّف کی جانب سے ہو تو وہ معلّق ہے یعنی معلق وہ ہے جس کی سند اوّل سے محذوف ہو، اور اس کی صور میں سے ایک صورت یہ ہے کہ راوی جمیع سند کو حذف کر کے یوں کہے قال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کذا اور اس کی صور میں سے ایک صورت یہ بھی ہے کہ راوی، صحابی کے ماسواء کو حذف کر دے یا تابعی اور صحابی دونوں کے ماسواء کو حذف کر دے یا اپنے شیخ کو حذف کر کے اس کے اوپر والے راوی کی طرف حدیث شریف کی نسبت کر دے ۔ اور اگر سند کے آخر سے سقوط ہے تابعی کے بعد تو وہ مرسل ہے یعنی مرسل وہ ہے جسے تابعی مرفوع کرے بایں طور کہ وہ یوں کہے قال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کذا ۔ پھر اگر مسلسل دو یا زیادہ راوی صحابی سے پہلے ساقط ہوں تو یہ معضل ہے اور اگر مسلسل دو راوی ساقط نہیں ہیں صرف ایک راوی ساقط ہے یا دو راویوں سے زائد ساقط ہیں لیکن وہ مسلسل ساقط نہیں ہیں

تو وہ منقطع ہے۔

قولہ مُسنَد۔ مسند، مرسل کے خلاف ہے یعنی مُسند وہ حدیث ہے جس کی سند آخر تک مسلسل ہو بایں طور کہ راوی یوں کہے حدثنا فلان عن فلان عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔

قولہٗ فالمرسل من الصحابی الخ یعنی صحابی کی مُرسل (بایں طور کہ وہ مثلاً یوں کہے قال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کذا۔ اور وہ اپنے شیخ کو ذکر نہ کرے اور یہ اُس وقت ہوتا ہے جب ایک صحابی دوسرے سے روایت کرے ورنہ صحابی سے ارسال متصور نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس کے اور حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے اور یہ قسم اوّل ہے) یہ سماع پر محمول ہے اور بالاجماع مقبول ہے کیونکہ اس صحابی نے ایک ایسے صحابی کو ساقط کیا ہے جو اس کے اور حضور انور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے درمیان متوسط ہے اور صحابہ تمام کے تمام عادل ہیں لہٰذا اس وجہ سے یہ حدیث مرسل مقبول ہوگی

فائدہ: صحابی جب حدیث مُرسل بیان کرتے ہیں تو کہتے ہیں قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کذا: اور جب حدیث مُسند بیان کرتے ہیں تو کہتے ہیں سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال کذا او فعل کذا او حدثنی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کذا۔

قولہ ومن القرن الثانی الخ قرن ثانی (وہ تابعین ہیں) اور قرن ثالث (وہ تبع التابعین ہیں) کی حدیث مُرسل بھی ہمارے حنفیہ کے نزدیک مقبول ہے بایں طور کہ وہ یوں کہے "قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کذا" اور مرسل کی یہ قسم مُسند پر فائق و بلند ہے کیونکہ جب عادل راوی (ارسال کرنے والے) کے سامنے اسناد کا طریق بالکل واضح ہو جاتا ہے تو وہ بلا وسوسہ کہتا ہے قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کذا۔ اور جب اِس کے سامنے اسناد کا طریق واضح نہ ہو تو وہ راوی کا نام ذکر کر دیتا ہے تاکہ راوی ثانی اِس روایت کی ذمہ داری کو اُس راوی اوّل پر ڈال سکے جس سے اِس نے حدیث شریف کو سُنا ہے اور خود بریُ الذمہ ہو جائے۔ لیکن حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ان کی حدیث مرسل مقبول نہیں ہے کیونکہ جب راوی کے صفات کے مجہول ہونے کی صورت میں حدیث حجت نہیں ہوتی ہے تو جب صفات اور راوی بالکل ہی مجہول ہوں تو بطریق اولیٰ حدیث حجت نہ ہوگی البتہ یہ حدیث مرسل اُس وقت مقبول ہو جائے گی جب اس کی کسی قطعی دلیل یا قیاس صحیح سے تائید ہو جائے یا امت اسے قبول کر لے یا اس کا اتصال کسی اور طریق سے ثابت ہو جائے۔ اور ہم حنفیہ کہتے ہیں کہ ہماری بات تو اُس راوی ثقہ کے ارسال کے بارے میں ہے کہ اگر وہ اس حدیث کو کسی اور راوی سے مسنداً روایت کرتا ہے تو اِس کی روایت کردہ حدیث کو قبول کر لیا جاتا ہے اور اِس راوی کے متعلق کذب بیانی کا گمان تک نہیں کیا جاتا تو پھر اس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ

علیہ وسلم پر جھوٹ بولنے کا گمان بطریق اولیٰ نہ کیا جائے گا کیونکہ جب وہ غیر رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف جھوٹ کی نسبت کرنے سے ڈرتا ہے تو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف جھوٹ کی نسبت کرنے سے بطریق اُولیٰ ڈرے گا۔ بہر حال ہم حنفیہ کے نزدیک مرسل کی یہ قسم مسند سے فوقیت رکھتی ہے حتیٰ کہ جب اِس کے اور مسند کے درمیان تعارض واقع ہو تو اس کو مسند پر ترجیح ہوگی اور یہ جس طرح ہمارے نزدیک حُجّت ہے اسی طرح حضرت امام مالک اور حضرت امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک (ایک روایت کے اعتبار سے) اور اکثر متکلمین کے نزدیک حجت ہے۔

لٰكِنْ هٰذَا ضَرْبُ مَزِيَّةٍ يَثْبُتُ بِالْاِجْتِهَادِ فَلَمْ يَجُزِ النَّسْخُ بِمِثْلِهٖ وَاَمَّا مَرَاسِيْلُ مَنْ دُوْنَ هٰؤُلَاءِ فَقَدِ اخْتُلِفَ فِيْهِ اِلَّا اَنْ يَرْوِيَ الثِّقَاتُ مُرْسَلَهٗ كَمَا رَوَوْا مُسْنَدَهٗ مِثْلَ اِرْسَالِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ وَاَمْثَالِهٖ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَا اَقْبَلُ اِلَّا مَرَاسِيْلَ سَعِيْدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ فَاِنِّيْ تَتَبَّعْتُهَا فَوَجَدْتُهَا مَسَانِيْدَ

ترجمہ۔ لیکن زیادتی اور رجحان کی یہ نوع اجتہاد اور رائے سے ثابت ہوتی ہے پس اس طرح کی زیادۃ اور رجحان کی نوع سے نسخ جائز نہیں ہے اور ان (قرون ثلاثہ) سے نیچے والے راویوں کی مراسیل میں ہمارے مشائخ کا اختلاف ہے مگر یہ کہ ان (من دون) کی مرسل، ثقہ راوی روایت کریں جس طرح کہ ثقہ راویوں نے ان (مَن دون) کی مُسند کو روایت کیا ہے۔ مثل محمد بن حسن رحمہ اللہ تعالیٰ اور آپ جیسے حضرات کے ارسال کے اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ میں صرف سعید بن مسیّب رحمۃ اللہ تعالیٰ کی مراسیل قبول کرتا ہوں کیونکہ میں نے ان کی تتبّع کی ہے پس میں نے اِن کو مسانید پایا ہے۔

تقریر و تشریح۔ قولہٗ **لکن ھذا** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ مُرسل مرتبے کے لحاظ سے مُسند سے فائق ہے اور مُسند تین قسم ہے (۱) متواتر

(۲) مشہور (۳) خبر واحد۔ تو مرسل اگر مسند کی تمام اقسام سے فائق نہ ہو تو کم از کم مسند کی ادون اور کم درجہ کی قسم سے ضرور فائق ہوگی اور وہ خبر واحد ہے تو جب مرسل کا خبر واحد سے مرتبہ زیادہ ہوا تو مرسل، خبر مشہور سے ملحق ہوگی کیونکہ خبر واحد اور خبر مشہور کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے اور خبر مشہور سے کتاب پر زیادتی (جو کہ نسخ کے معنی میں ہے) جائز ہے تو مرسل سے بھی کتاب پر زیادتی جائز ہونی چاہیے حالانکہ اس کے ساتھ کتاب پر زیادتی جائز نہیں ہے تو پھر مرسل کا مسند پر فائق ہونا چہ معنی دارد؟ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ مرسل کی مسند پر ترجیح مذکور، فوقیت اور مزیت کی وہ نوع ہے جو اجتہاد اور رائے سے ثابت ہوتی ہے (کما مرّ انفاً) پس اس طرح کی قوت و فوقیت کی بناء پر کتاب پر زیادت جو کہ نسخ کے معنی میں ہے جائز نہیں ہے ورنہ کتاب پر اجتہاد اور رائے سے زیادتی لازم آئے گی جو کہ کسی طرح بھی جائز نہیں ہے بخلاف خبرِ مشہور کے کیونکہ اس کی قوت و مزیت اجتہاد سے نہیں ہے بلکہ نص سے ہے لہذا اس سے کتاب پر زیادتی جائز ہے۔

قولہ **واما مراسیل من دون** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے مرسل کی تیسری قسم ذکر کرتے ہیں کہ جس کو قرونِ ثلاثہ یعنی صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین کے بعد والے لوگ ارسال کریں۔ تو فرماتے ہیں کہ اس میں ہمارے مشائخ کا اختلاف ہے امام کرخی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ مقبول ہے وہ فرماتے ہیں کہ قرونِ ثلاثہ کی مراسیل کے قبول کی جو علت ہے (یعنی ضبط و عدالت) وہ ان کے بعد والے لوگوں میں پائی جاتی ہے اور عیسیٰ بن ابان رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اِن کی مراسیل غیر مقبول ہیں کیونکہ قرونِ ثلاثہ کے بعد کا زمانہ فسق و فجور کا زمانہ ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس زمانہ کے لوگوں کے عادل ہونے کی شہادت نہیں دی ہے لہذا ان کی حدیث مرسل مقبول نہ ہوگی۔

قولہ **الا ان یروی** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا یہ قول "فقد اختلف فیہ" سے استثناء ہے یعنی اس وقت ہمارے اصحاب کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ یہ مرسل ہمارے اصحاب کے نزدیک بغیر کسی اختلاف کے مقبول ہے کیونکہ اس مرسل کو ان لوگوں سے ثقات کا روایت کرنا اور ان کا قبول کرنا اس کی تعدیل ہے اور اس مرسل کے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے اتصال پر شہادت ہے پس قرونِ ثلاثہ کی مراسیل کی طرح ان لوگوں کی مراسیل مقبول ہوں گی جس طرح کہ محمد بن حسن رحمۃ اللہ تعالیٰ اور آپ جیسے حضرات کی مراسیل ہیں کیونکہ محمد بن حسن رحمۃ اللہ تعالیٰ کی مراسیل اور مسانید، ثقات کے نزدیک مقبول ہیں۔

سوال۔ محمد بن حسن رحمۃ اللہ تعالیٰ تو قرنِ ثالث میں ہیں جبکہ مثال میں تو قرنِ رابع کے ارسال کرنے والے کا ذکر کرنا چاہیے تھا۔

الجواب۔ محمد بن حسن رحمۃ اللہ تعالیٰ یقیناً قرنِ ثالث میں ہیں کیونکہ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ تابعین میں سے ہیں اور محمد بن حسن رحمۃ اللہ تعالیٰ نے آپ کو پایا ہے پس محمد بن حسن قرنِ ثالث میں ہوئے یعنی تبع تابعین میں نہ کہ قرنِ رابع میں اب صاحب النامی تو فرماتے ہیں کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ سے اس بارے تسامح واقع ہوا ہے لیکن صاحب التحریر کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی جانب تسامح کی نسبت درست نہیں ہے کیونکہ آپ تو قصداً محمد بن حسن رحمۃ اللہ تعالیٰ کو مثال میں ذکر کرکے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ لوگ قرنِ ثالث میں محمد بن حسن رحمۃ اللہ تعالیٰ سے علم حاصل کرتے تھے اور ان سے مرسل اور مسند دونوں طرح کی حدیث نقل و روائت کرتے تھے اور ان کی مرسل اور مسند میں کوئی فرق نہیں کرتے تھے پس اگر کوئی شخص قرنِ رابع میں محمد بن حسن رحمۃ اللہ تعالیٰ کی مثل ہو تو اس کی مرسل مقبول ہوگی ولایکون موقوفاً۔ اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ میں تابعین اور تبع تابعین کی مراسیل کو قبول نہیں کرتا ہوں یعنی آپ قرنِ اوّل کے سوا کسی کی مراسیل کو قبول نہیں کرتے ہیں مگر حضرت سعید بن مسیّب رحمۃ اللہ تعالیٰ کی مراسیل قبول کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ میں نے ان کی مراسیل کا تتبع کیا ہے تو میں نے اُن کو مسانید پایا ہے۔

اعلم۔ اوّلاً۔ مراسیل، مرسل کی جمع ہے اور مراسیل میں یا اشباع کی ہے اور اس سے مقصود تحسینِ لفظ ہے جو کہ بلغاء کے نزدیک فائدہ کی ایک اہم نوع ہے اور "المغرب" میں مذکور ہے کہ مراسیل، حقیقی جمع نہیں ہے بلکہ یہ اسم جمع ہے جیسے مناکیر، منکر کی اسم جمع ہے باقی اسم جمع اور جمع حقیقی کے درمیان یہ فرق کہ حقیقی جمع کا مفرد ہوتا ہے اور اسم جمع کا مفرد نہیں ہوتا ہے جیسے قوم، رھط وغیرہ تو یہ فرق اکثریہ ہے کلیہ نہیں ہے فافہم۔

ثانیاً۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے مرسل کی قسم رابع کا ذکر نہیں کیا ہے "اور وہ مرسل من وجہ و مسند من وجہ ہے"، تو صاحب النامی فرماتے ہیں کہ یہ قسم عامہ اہلِ اصول کے نزدیک مقبول ہے کیونکہ مرسل راوی کے حال سے ساکت ہے اور مسند ناطق ہے اور ساکت، ناطق کا مقابلہ نہیں کرسکتی ہے پس وجہ اسناد، وجہ ارسال پر غالب ہوگی جیسے حدیث "لانکاح الا بولی"، اسرائیل بن یونس نے اسے مسنداً روائت کیا ہے اور شعبہ نے مرسلاً۔

وَالْمُسْنَدُ اَقْسَامٌ اَلْمُتَوَاتِرُ وَهُوَ مَا يَرْوِيهِ قَوْمٌ لَا يُحْصَى عَدَدُهُمْ وَلَا يُتَوَهَّمُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكِذْبِ لِكَثْرَتِهِمْ وَعَدَالَتِهِمْ وَتَبَايُنِ اَمَاكِنِهِمْ

وَيَدُومُ هٰذَا الْحَدُّ اِلٰى اَنْ يَّتَّصِلَ بِرَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ تَعَالٰى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَذٰلِكَ مِثْلُ نَقْلِ الْقُرْاٰنِ وَالصَّلٰوةِ الْخَمْسِ وَاَعْدَادِ الرَّكَعَاتِ وَمَقَادِيْرِ الزَّكٰوةِ وَمَا اَشْبَهَ ذٰلِكَ وَاَنَّهٗ يُوْجِبُ عِلْمَ الْيَقِيْنِ بِمَنْزِلَةِ الْعِيَانِ عِلْمًا ضَرُوْرِيًّا

ترجمہ۔ اور مُسند تین قسم ہے اوّل متواتر ہے اور متواتر وہ حدیث ہے جس کی روائت اس قدر بے شمار لوگ کریں کہ ان کے بارے جھوٹ پر اتفاق کرنے کا وہم وگمان تک نہ ہو اور وہم وگمان نہ ہونے کی وجہ راویوں کی کثرت اور ان کا صاحبِ عدالت و دیانت ہونا اور ان کے مقامات کا اختلاف ہے اور یہ حد اس حدیث کے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم تک پہنچنے تک دائم رہے (یعنی ابتداء سے انتہا تک مذکورہ کثرت میں کوئی کمی واقع نہ ہو) اور یہ تواتر جیسے نقلِ قرآن مجید ہے اور نمازِ پنجگانہ اور اعدادِ رکعات اور مقادیرِ زکوٰۃ اور ان جیسے امور مثل حج اور صوم رمضان کے اور خبرِ متواتر بغیر کسب ونظر کے علم یقینی کو واجب کرتی ہے جس طرح مشاہدہ علم بدیہی کو۔

تقریر وتشریح۔ قولہٗ **والمسند اقسام** الخ۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے مُسند کی قسمیں بیان کرتے ہیں کہ مسند تین۳ قسم ہے (۱) متواتر (۲) مشہور (۳) خبر واحد، متواتر وہ حدیث ہے جس کی روائت اس قدر بے شمار لوگ کریں کہ ان کے متعلق جھوٹ پر متفق ہونے کا وہم وگمان تک نہ ہو۔ اور وہم وگمان نہ ہونے کی وجہ راویوں کی کثرت اور ان کا عادل اور دیانتدار ہونا اور ان کے مقامات کا دُور دُور ہونا ہے اور یہ حد، حدیثِ مروی کے حضور صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم تک پہنچنے تک برقرار رہے۔ یعنی اس حدیث کو بے شمار لوگ طبقۃً بعد طبقۃٍ روائت کریں کہ اس میں ناقل سے لے کر حضور نبی مکرّم صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم تک جمیع زمانے برابر ہوں حتیٰ کہ اگر یہ عدد قرنِ صحابہ میں منقطع ہوا تو یہ حدیث مشہور ہوگی متواتر نہیں۔ اعلم۔ صاحبُ النامی فرماتے ہیں کہ "عدمُ الاحصاء جمہور کے نزدیک شرط نہیں ہے (اور بعض حضرات نے اختلاف کرتے ہوئے عدد کو شرط قرار دیا ہے بعض نے پانچ کا قول کیا ہے اور بعض نے سات کا اور بعض نے بارہ کا اور بعض نے بیس کا اور بعض نے چالیس اور بعض نے ستّر

کا قول کیا ہے) بلکہ ہر وہ تعداد جس سے علم ضروری یقینی حاصل ہو وہ تواتر کی علامت ہے۔ اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "عدالتھم" سے بظاہر عدالت کے اشتراط کا پتہ چلتا ہے لیکن عامہ علماء کے نزدیک تواتر میں یہ شرط نہیں ہے یہ تو اخبارِ احاد میں شرط ہے، اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "تباین اماکنھم" اپنے اشتراط کا پتہ دیتا ہے حالانکہ یہ جمہور کے نزدیک شرط نہیں ہے کیونکہ ایک ہی شہر کے رہنے والوں کے اخبار سے علم ضروری یقینی حاصل ہو جاتا ہے تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہی کہا جاسکتا ہے کہ آپ نے ان قیود کو اس لئے ذکر کیا ہے کہ یہ قیود اقطع للاحتمال ہیں نہ اس لئے کہ یہ شروط حقیقیہ ہیں۔ تواتر کی شروط صحیحہ تین۳ ہیں جو کہ سب کی سب مخبرین کی طرف راجع ہوتی ہیں اوّل۱ یہ کہ مخبرین کی تعداد کثرت میں اس حد تک پہنچ جائے کہ ان کا آپس میں جھوٹ پر اتفاق عادۃً محال ہو۔ ثانی۲ یہ کہ مخبرین اس خبر کی نسبت حس کی طرف کریں ثالث۳ یہ کہ یہ تواتر جمیع طبقات میں مساوی ہو۔

قولہٗ **وذالک مثل نقل القرآن** الخ۔ یہ مثال مطلق متواتر کی ہے متواتر سنت کی نہیں کیونکہ سنّتِ متواترہ (تواتر لفظی) میں اختلاف ہے بعضوں نے کہا ہے کہ سنتِ متواترہ (تواتر لفظی) کی ایک مثال بھی موجود نہیں ہے اور بعض کہتے ہیں کہ اس کی مثال "انما الاعمال بالنیات" ہے اور بعض کہتے ہیں کہ اس کی مثال "البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر" ہے اور بعض کا قول یہ ہے کہ "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهٗ مِنَ النَّارِ" کو دو سو صحابہ نے ذکر کیا ہے یہ حدیث متواتر ہے۔ تفہیم البخاری ۱۲

قولہٗ **وانه یوجب علم الیقین** الخ یعنی خبرِ متواتر سے سامع کو بداہۃً علم یقینی حاصل ہوتا ہے جس طرح مشاہدہ سے بداہۃً علم یقینی حاصل ہوتا ہے کیونکہ اس سے تو صبیان کو بھی علم یقینی حاصل ہوتا ہے جو کہ نظر وفکر پر قادر ہی نہیں ہیں۔ تفصیل المقام یہ ہے کہ سمنیۃ وغیرہ کہتے ہیں کہ خبرِ متواتر یقین کا اصلاً فائدہ نہیں دیتی ہے بلکہ اس سے ظن حاصل ہوتا ہے اور جمہور کہتے ہیں کہ خبر متواتر سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے پھر ان میں اختلاف ہوگیا کہ علم یقینی بدیہی حاصل ہوتا ہے یا کہ نظری، اکثر کا قول یہ ہے کہ علم یقینی بدیہی حاصل ہوتا ہے اور ابوالقاسم الکعبی وابوالحسین البصری المعتزلی اور ابوبکر الدقاق الشافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ علم یقینی استدلالی یعنی نظری حاصل ہوتا ہے اور حضرت امام غزالی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ قسم ثالث ہے اور المرتضیٰ اور الآمدی نے اس بارے توقف کیا ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ خبرِ متواتر سے علم یقینی بدیہی کا حصول اس لئے ہے کہ مثلاً مکہ معظّمہ ومدینہ منوّرہ وبغداد کا علم ہم اپنے نفوس میں اسی طرح پاتے ہیں جس طرح

کہ محسوسات سے پاتے ہیں، ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے اور یہ علم یقینی اخبار سے ہی حاصل ہوتا ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ خبرِ متواتر سے اگر علم یقینی نظری حاصل ہو تو پھر ترتیبِ مقدمات کی ضرورت ہوگی اور لازم تو منتفی ہے کیونکہ اس سے اُس کو بھی علم یقینی حاصل ہوتا ہے جو کہ ترتیب مقدمات پر قادر ہی نہیں ہے جیسے صبیان کما قلنا۔

وَالْمَشْهُوْرُ وَهُوَ مَا كَانَ مِنَ الْاٰحَادِ فِي الْاَصْلِ ثُمَّ انْتَشَرَ فَصَارَ يَنْقُلُهٗ قَوْمٌ لَا يُتَوَهَّمُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ وَهُمُ الْقَرْنُ الثَّانِي وَمَنْ بَعْدَهُمْ وَاُولٰئِكَ قَوْمٌ ثِقَاتٌ اَئِمَّةٌ لَا يُتَّهَمُوْنَ فَصَارَ بِشَهَادَتِهِمْ وَتَصْدِيْقِهِمْ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَوَاتِرِ حَتّٰى قَالَ الْجَصَّاصُ اِنَّهٗ اَحَدُ قِسْمَيِ الْمُتَوَاتِرِ وَقَالَ عِيْسَى ابْنُ اَبَانَ يُضَلَّلُ جَاحِدُهٗ وَلَا يُكَفَّرُ وَهُوَ الصَّحِيْحُ عِنْدَنَا لِاَنَّ الْمَشْهُوْرَ بِشَهَادَةِ السَّلَفِ صَارَ حُجَّةً لِلْعَمَلِ بِهٖ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَوَاتِرِ فَصَحَّتِ الزِّيَادَةُ بِهٖ عَلٰى كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَهُوَ نَسْخٌ عِنْدَنَا

ترجمہ۔ اور مشہور وہ خبر ہے جس کو ابتداء میں چند لوگوں (یعنی چند صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم نے روایت کیا ہو پھر وہ منتشر ہوگئی تو قرن ثانی اور ان کے بعد روایت کرنے والے اس قدر زیادہ ہوگئے کہ ان کے بارے جھوٹ پر متفق ہونے کا وہم وگمان نہیں ہوسکتا (اور یہ کثرت آخر تک باقی رہی) اور یہ لوگ ثقات ہیں اور ائمہ ہیں کہ ان کو جھوٹ کے ساتھ متہم نہیں کیا جاسکتا تو خبرِ مشہور ان ثقات کی شہادت اور تصدیق کے ساتھ بمنزلہ متواتر کے ہوگئی حتی کہ ابوبکر الجصاص نے کہا ہے کہ یہ، متواتر کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے اور عیسٰی ابن ابان نے کہا ہے کہ اس کے منکر کو گمراہ کہا جائیگا کافر نہیں اور جو عیسٰی ابن ابان نے کہا ہے وہ ہمارے نزدیک صحیح ہے کیونکہ خبرِ مشہور سلف کی شہادت کے ساتھ عمل

کے لئے حجت ہوگئی تو یہ اس وجہ سے بمنزلہ خبرِ متواتر کے ہوگی پس خبرِ مشہور کے ساتھ کتاب اللہ پر زیادتی صحیح ہے اور ہمارے نزدیک یہ زیادتی معنیً نسخ ہے۔

تقریر و تشریح۔ قولہ **والمشهور** الخ یعنی خبرِ مشہور وہ حدیث ہے جو قرنِ صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم میں احاد سے مروی ہو یعنی اس کے روایت کرنے والے چند صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم ہوں پھر قرنِ ثانی تابعین اور اس کے بعد قرنِ ثالث تبع تابعین میں متواتر کی طرح منتشر ہوگئی ہو کہ اس کو تابعین اور تبع تابعین میں اس قدر زیادہ راویوں نے روایت کیا ہو کہ ان کے بارے جھوٹ پر متفق ہونے کا وہم وگمان تک نہ ہو۔ **سوال**۔ قرنِ ثانی اور قرنِ ثالث میں اس کی شہرت کی قید کیوں لگائی گئی ہے؟ **الجواب** قرن ثانی اور قرن ثالث میں اگر یہ مشہور نہ ہو بلکہ ان دونوں قرنوں کے بعد شہرت ہوئی تو اس کو خبرِ مشہور نہیں کہا جائے گا کیا آپ دیکھتے نہیں کہ موجودہ زمانہ میں عامۂ اخبارِ احاد کی کثرتِ تدوین کی وجہ سے شہرت ہو چکی ہے لیکن ان کو مشہور نہیں کیا جاتا ہے۔

قولہ **واولئك قوم ثقات** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ کے قول کے مطابق خبرِ مشہور کی قرنِ اوّل کے بعد شہرت ہوئی ہے تو اس کو خبرِ واحد پر ترجیح کس بناء پر ہے کیونکہ خبرِ واحد کی بھی قرنِ اوّل میں شہرت نہیں ہوئی اور اعتبار قرنِ اوّل کا ہوتا ہے کیونکہ وہ اس کا منشاء ہے۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ قرنِ ثانی اور قرنِ ثالث جنہوں نے اس خبرِ مشہور کو نقل کیا ہے قوم ثقات ہیں اور ائمہ عظام ہیں کہ ان کو کذب کے ساتھ متہم نہیں کیا جاسکتا کیونکہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "خیر القرون قرنی ثم الذین یلونهم ثم الذین یلونهم"، تو یہ خبر ان حضرات کی شہادت اور تصدیق سے بمنزلہ متواتر کے ہوگئی بخلاف خبرِ واحد کے کیونکہ اس کو یہ مرتبہ حاصل نہیں ہوسکا ہے۔

قولہ **حتى قال الجصاص** الخ ابوبکر جصاص رحمۃ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ خبرِ مشہور، خبرِ متواتر کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے اور اس سے علم یقینی استدلالی حاصل ہوتا ہے "والیہ ذهب جماعۃ من اصحابنا" اور ہمارے اصحاب سے عیسٰی بن ابان نے کہا ہے کہ خبرِ مشہور، خبرِ متواتر سے کم مرتبہ ہے اور خبرِ واحد سے بلند مرتبہ ہے اور اس سے علم طمانینت حاصل ہوتا ہے علم یقینی حاصل نہیں ہوتا ہے حتی کہ اس کے منکر کو گمراہ کہا جائے گا کافر نہیں۔ اور اس کے

ساتھ کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے اور مطلقاً نسخ جائز نہیں ہے اور یہی اکثر محققین کا مختار ہے اور بعض اصحاب شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ خبر مشہور، خبر واحد کے ساتھ ملحق ہے تو یہ صرف ظن کا ہی فائدہ دیتی ہے۔

قولہ وھو الصحیح عندنا الخ یعنی عیسیٰ بن ابان کا قول ہمارے نزدیک صحیح ہے کیونکہ سلف یعنی تابعین اور تبع تابعین کی شہادت سے خبرِ مشہور، عمل کے لئے حجت ہوگئی تو اس وجہ سے یہ، خبرِ متواتر کے بمنزلہ ہوگئی پس خبرِ مشہور میں اصل کے اعتبار سے خبر واحد ہونے کی بنا پر شبہ تھا لیکن یہ شبہ سلف کی شہادت سے زائل ہوگیا تو خبر مشہور خبر متواتر سے کم اور خبرِ واحد سے فوق ہوئی لہٰذا خبر مشہور کے ساتھ کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے اس اعتبار سے کہ یہ خبرِ متواتر کے بمنزلہ ہے اور وہ زیادتی ہمارے نزدیک معنیً نسخ ہے اور اس کے ساتھ مطلقاً نسخ جائز نہیں ہے کیونکہ یہ صورۃً خبر متواتر سے کم درجہ پر ہے (ھو کا مرجع زیادۃ ہے اور ھو کی تذکیر خبر کے اعتبار سے ہے اور خبر وہ لفظ نسخ ہے) اعلم زیادت اگر بیانِ محض ہو جیسے بیانِ تفسیر تو یہ خبرِ متواتر اور خبرِ مشہور اور خبرِ واحد سے جائز ہے اور اگر زیادت نسخ محض ہو تو صرف خبر متواتر سے ہی جائز ہے کیونکہ اس میں مساوات شرط ہے اور زیادت اگر من وجہ بیان ہو اور من وجہ نسخ اس حیثیت سے کہ یہ اطلاق کا رفع کرتی ہے اور اس کو تقیید سے تبدیل کر دیتی ہے تو یہ خبرِ مشہور کے ساتھ جائز ہے کیونکہ خبرِ مشہور من وجہ متواتر ہے اور من وجہ خبرِ واحد لہٰذا دونوں جہتوں کو مدِّ نظر رکھا گیا ہے۔

وَذٰلِكَ مِثْلُ زِيَادَةِ الرَّجْمِ وَالْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَالتَّتَابُعِ فِي صِيَامِ كَفَّارَةِ الْيَمِيْنِ لٰكِنَّهٗ لَمَّا كَانَ مِنَ الْاٰحَادِ فِي الْاَصْلِ ثَبَتَ بِهٖ شُبْهَةٌ سَقَطَ بِهَا عِلْمُ الْيَقِيْنِ

ترجمہ اور خبرِ مشہور کے ساتھ زیادتی کی مثال "رجم" اور "مسح علی الخفین" اور "کفارۂ یمین کے روزوں میں تتابع" کی زیادتی ہے لیکن جب خبرِ مشہور اصل (یعنی قرن صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم) میں خبر واحد ہے تو اس سے شبہ پیدا ہوگیا تو اس شبہ کی وجہ سے علم یقینی ساقط ہوگیا۔

تقریر و تشریح قولہ **وذلك مثل زيادة الرجم** ۔ یعنی خبرِ مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کی

ایک مثال "محصن کے حق میں رجم" کی زیادتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے "الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة الآیۃ" جو عورت بدکار ہو اور جو مرد تو ان میں ہر ایک کو سو کوڑے لگاؤ، یعنی یہ خطاب حکام کو ہے کہ جس مرد یا عورت سے زنا سرزد ہو اس کی حد یہ ہے کہ اس کے سو کوڑے لگاؤ" تو اس آیت میں حدِ زنا سو کوڑے مطلقاً ہے خواہ زانی محصن ہو یا غیر محصن لیکن اس پر خبرِ مشہور کے ساتھ محصن کے حق میں رجم کی زیادتی کی گئی ہے خبرِ مشہور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کا ارشاد ہے "والثيب بالثيب جلد مائة والرجم رواه مسلم عن عبادة بن الصامت" اور ان کے علاوہ بہت سارے صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم نے محصن کے حق میں رجم کو روایت کیا ہے اسی لئے تو اس تمثیل کے بارے حضرت بحر العلوم مولانا عبد العلی رحمۃ اللہ تعالیٰ "فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت" میں فرماتے ہیں "في هذا التمثيل نظر فان ثبوت الرجم متواتر المعنى كما صرح به في فتح القدير" یعنی رجم کا ثبوت متواتر المعنیٰ ہے جیسا کہ فتح القدیر میں اس کی تصریح ہے لہٰذا ثبوتِ رجم کو خبرِ مشہور کے تحت درج کرنا درست نہیں ہے۔

قولہ والمسح على الخفين ۔ خبرِ مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کی مثال "مسح علی الخفین" کی زیادتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وارجلكم الى الكعبين" تو نصِ قرآن سے پاؤں کا دھونا عموماً ثابت ہے موزے پہنے ہوئے ہوں یا نہ اور حدیثِ مشہور سے حالتِ تخفّف میں مسح کی زیادتی کی گئی ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ پاؤں دھونے کا حکم صرف اس وقت ہے جبکہ موزے پہنے ہوئے نہ ہوں۔" اور حدیثِ مشہور یہ ہے "روی علی انہ جعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلثۃ ایام ولیالیھن للمسافر ویوما ولیلۃ للمقیم رواہ مسلم۔ اسی طرح دار قطنی نے حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے مسافر کو تین دن تین راتیں اور مقیم کو ایک دن رات موزوں پر مسح کرنے کی اجازت دی جبکہ طہارت کے ساتھ پہنے ہوں۔ اور حضرت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ میرے دل میں اس کے جواز پر کچھ خدشہ نہیں کہ اس میں چالیس صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم سے مجھ کو احادیث پہنچیں ہیں اور حضرت حسن بصری فرماتے ہیں کہ مجھ کو ستر صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم نے حدیث بیان کی کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے موزوں پر مسح کیا" کذا فی فتح القدیر"، صاحب النامی فرماتے ہیں "اقول علی هذا حديث المسح متواتر المعنى وليس بمشهور لان في الطبقة الاولى وكذا في سائر الطبقات عدد التواتر فالمثال ليس على ما ينبغي"، اور حضرت بحر العلوم رحمۃ اللہ تعالیٰ بھی اس تمثیل کو منظور فیہ قرار دیتے ہیں۔

قولہ والتتابع فی صیام کفارۃ الیمین - اور خبرِ مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کی مثال جیسے کفارۂ یمین کے روزوں میں تتابع کی زیادتی ہے کیونکہ حضرت عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأۃ میں "فصیام ثلاثۃ ایام متتابعات" ہے پس لفظِ "متتابعات" کتاب اللہ پر زیادتی ہے لیکن آپ کی قرأۃ مشہورہ ہے لہٰذا اس کے ساتھ کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے۔

قولہ لکنہ لما کان الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ جب خبرِ مشہور کے ساتھ کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے اور زیادتی، نسخ ہے اور نسخ تو خبرِ متواتر کے ساتھ ہوتا ہے تو چاہیے کہ خبرِ متواتر کی طرح خبرِ مشہور علم یقینی کا فائدہ دے۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ دراصل خبرِ مشہور خبرِ واحد ہے اور اس کے خبرِ واحد ہونے کی وجہ سے اس میں شبہ پیدا ہو گیا جس سے علم یقینی ساقط ہو گیا (بخلاف خبرِ متواتر کے)، ہاں خبرِ مشہور، علمِ طمانیت کا فائدہ ضرور دیتی ہے۔ اور علمِ طمانیت سے مراد وہ علم ہے کہ جس میں کسی قدر شبہ کی گنجائش ہوتی ہے مگر وہ شبہ ایسا نہیں ہوتا ہے کہ اس کی وجہ سے نفس کے لئے تسکینِ قلبی حاصل نہ ہو بلکہ خبرِ مشہور سے تسکینِ قلبی حاصل ہو جاتی ہے۔ یہ امر ذہن نشین رہے کہ مدرک ظنی ہو گا یا یقینی اگر مدرک ظنی ہو تو اس میں طمانیت یہ ہے کہ جانبِ ظن کو رجحان حاصل ہو یہاں تک کہ یقین کے قریب تر ہو جائے اور یہاں طمانیت سے یہی مقصود ہے یعنی خبرِ مشہور سے ایسا ظن حاصل ہو جاتا ہے جو یقین سے قریب تر ہوتا ہے تو اس بنا پر خبرِ مشہور سے وہ حکم حاصل ہوتا ہے جو یقین سے کم درجہ کا ہوتا ہے اور اصل ظن سے قوی ہوتا ہے اسی لئے اس کی تعبیر کبھی کبھی یقین کے ساتھ بھی کرتے ہیں۔ ظن تو احاد الاصل ہونے کی بنا پر ہے اور قوتِ ثبوت، شہرت کے سبب سے ہے تو خبرِ مشہور، خبرِ متواتر سے کم اور خبرِ واحد سے بلند ہو گی اور دونوں میں برزخ ہو گی۔ اور مدرک اگر یقینی ہو تو اس میں طمانیت یہ ہے کہ یقین زیادہ ہو جائے جیسا کہ مجھ مسکین کو مکہ معظمہ و مدینہ منورہ کے موجود ہونے کا یقین ہے تو جب اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم اور اپنے محبوب کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے طفیل مجھ مسکین کو مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ دکھائے گا تو یقین بڑھ جائے گا (کیف کے اعتبار سے فافہم) قرآن مجید میں ہے "واذ قال ابراھیم رب ارنی کیف تحی الموتی قال اولم تؤمن قال بلی ولکن لیطمئن قلبی"، تو اس آیت میں مدرک یقینی کے بارے اطمینان قلبی کا ذکر ہوا ہے۔"

وَخَبَرُ الْوَاحِدِ وَهُوَ الَّذِيْ يَرْوِيْهِ الْوَاحِدُ اَوِ اثْنَانِ فَصَاعِدًا بَعْدَ اَنْ يَّكُوْنَ دُوْنَ الْمَشْهُوْرِ وَالْمُتَوَاتِرِ وَحُكْمُهُ اِذَا وَرَدَ غَيْرَ مُخَالِفٍ لِّلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ فِيْ حَادِثَةٍ لَا تَعُمُّ بِهَا الْبَلْوٰى وَلَمْ يَظْهَرْ مِنَ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمُ الْاِخْتِلَافُ فِيْهَا وَتَرْكُ الْمُحَاجَّةِ بِهٖ اَنَّهٗ يُوْجِبُ الْعَمَلَ بِشُرُوْطٍ تُرَاعٰى فِي الْمُخْبِرِ وَهِيَ اَرْبَعَةٌ

ترجمہ - اور (مسند کی تیسری قسم) خبرِ واحد ہے اور خبرِ واحد وہ خبر ہے جس کو ایک شخص یا دو یا دو سے زیادہ اشخاص روایت کریں بعد اس کے کہ یہ کثرتِ رواۃ میں خبرِ مشہور اور خبرِ متواتر سے کم مرتبہ ہو۔ اور خبرِ واحد کا حکم جبکہ یہ ایسے حادثہ میں وارد ہو جس میں عموماً لوگ مبتلا نہ ہوں درانحالیکہ یہ کتاب اللہ اور سنتِ مشہورہ کے مخالف نہ ہو اور اس حادثہ کے بارے (معاملہ ۱۲) صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم سے اختلاف ہوا اور اس خبرِ واحد کے ساتھ استدلال (احتجاج ۱۲) کا ترک ظاہر نہ ہوا ہو یہ ہے کہ یہ عمل کو ان شروط کے ساتھ واجب کرتی ہے جن شروط کی مخبر میں رعایت کی گئی ہے اور وہ چار ہیں۔

تقریر و تشریح قولہ وخبر الواحد الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے مسند کی قسمِ ثالث کا ذکر فرماتے ہیں۔ خبرِ واحد وہ خبر ہے جس کو ایک یا دو یا زیادہ اشخاص روایت کریں اور یہ کثرتِ رواۃ میں خبرِ مشہور اور خبرِ متواتر سے کم مرتبہ ہو۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "یرویہ الواحد او اثنان" میں جبائی معتزلی کا رد ہے کیونکہ اس نے واحد اور اثنان میں فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ دو کی خبر مقبول ہو گی اور ایک کی خبر غیر مقبول۔ اور اس میں اُس شخص کا بھی رد ہے جس نے اس میں عدد اربعہ کو شرط قرار دیا ہے۔ پس ہمارے نزدیک خبرِ واحد میں عدد کا کوئی اعتبار نہیں ہے خواہ ایک راوی ہو یا دو یا زیادہ جبکہ خبرِ مشہور اور متواتر کے راویوں سے کم ہوں یعنی اگر ایک شخص روایت کرے یا دو یا تین یا اس سے زیادہ تو اس کو خبرِ واحد کہیں گے بشرطیکہ اس کے راویوں کی کثرۃ، خبرِ مشہور اور خبرِ متواتر کے راویوں کی کثرۃ کو نہ پہنچے پس یہ وہم بھی نہ ہونا چاہیے کہ خبرِ واحد وہ ہوتی ہے جس کو ایک شخص روایت کرے۔

قولہ وحکمہٗ الخ یعنی خبرِ واحد آٹھ شروط کے ساتھ عمل کو واجب کرتی ہے چار شرطیں نفسِ خبر میں ہیں اور چار مخبر میں ہیں۔ اور وہ چار شرطیں جو نفسِ خبر میں ہیں اُن میں دو شرطیں یہ ہیں جن کو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "اذا ورد غیر مخالف للکتاب والسنۃ المشہورۃ" سے بیان فرمایا ہے، اوّل یہ ہے کہ خبرِ واحد، کتاب اللہ کے مخالف نہ ہو کیونکہ اگر یہ نصِ کتاب کے مخالف ہو اور کوئی تاویلِ صحیح بھی ممکن نہ ہو تو بالاتفاق اِس خبرِ واحد کو قبول نہیں کیا جائے گا (اور اسی طرح جب خبرِ واحد، کتاب اللہ کے عموم یا اس کے ظاہر کے مخالف ہو تو کتاب کے عموم کی تخصیص اور اس کے ظاہر کو مجاز پر محمول کرنا ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے خلافاً للشافعی وعامۃ الاصولیین رحمہم اللہ تعالیٰ) اس کی مثال یہ روایت ہے "کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے ارشاد فرمایا "من مسّ ذکرہ فلیتوضأ"، کہ جو شخص اپنے ذکر کو چھوئے (تو اس کا وضو ٹوٹ جاتا ہے) پس اُسے چاہیے کہ وضو کرے اور یہ خبرِ واحد کتاب اللہ کے مخالف ہے قرآن مجید میں ہے "فیہ رجال یحبون ان یتطھروا"، کیونکہ یہ آیت الاستنجاء بالماء کے بارے نازل ہوئی ہے اور الاستنجاء بالماء شرمگاہ کو چھوئے بغیر ممکن نہیں ہے پس اگر شرمگاہ کا چھونا حدث ہو تو تطہیر بالاستنجاء حاصل ہی نہیں ہو سکتی اور اسی طرح حدیث "لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب" کتاب اللہ کے عموم کے مخالف ہے قرآن مجید میں ہے "فاقرؤا ما تیسّر من القرآن" تو ان جیسی احادیث کی وجہ سے کتاب اللہ کے ساتھ عمل متروک نہیں ہوگا۔ اور دوسری شرط یہ ہے کہ خبرِ واحد، سنتِ مشہورہ کے مخالف نہ ہو کیونکہ خبرِ مشہور، اس سے اقوی ہے لہٰذا یہ، خبرِ مشہور کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ لہٰذا سنتِ مشہورہ کے مقابلہ میں خبرِ واحد متروک ہوگی اور اس کی مثال "ما روی انہ علیہ السلام قضی بشاھد ویمین"، ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے ایک گواہ کے ساتھ فیصلہ کیا اور مدعی سے قسم لی۔ یعنی خبرِ واحد میں یہ ہے کہ اگر مدعی کے پاس ایک گواہ ہو اور دوسرے گواہ کے بدلے مدعی قسم کھالے تو نصابِ شہادت پورا ہو جائے گا"، تو یہ، خبرِ مشہور کے مخالف ہے اور وہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے "البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر"، (بلکہ یہ خبرِ متواتر ہے) کہ گواہ پیش کرنا مدعی کی ذمہّ داری ہے اور مدعیٰ علیہ کے ذمّہ میں قسم کھانا ہے یعنی مدعی کی جانب صرف گواہی اور مدعیٰ علیہ کی جانب صرف قسم کھانا قرار دیا گیا ہے کیونکہ "الیمین" پر الف لام جنس کے لئے ہے یعنی تمام قسمیں مدعیٰ علیہ پر ہیں تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ قسم مدعیٰ علیہ کے ساتھ مختص ہے اس خبرِ مشہور نے جنسِ شہود کا مدعی پر اور جنسِ یمین کا مدعیٰ علیہ پر حصر کر دیا ہے، تو جب خبرِ واحد، خبرِ مشہور کے مقابلہ میں غیر مقبول ہوتی ہے تو پھر یہ، خبرِ متواتر کے مقابلہ میں بطریقِ اولیٰ غیر مقبول ہوگی۔ اور تیسری شرط یہ ہے کہ خبرِ واحد ایسے معاملہ میں

واقعہ

وارد ہو جس میں عموماً لوگ مبتلا، نہ ہوں کیونکہ جب یہ ایسے واقعہ اور معاملہ میں وارد ہو جس میں کثرت سے لوگ مبتلا ہوں تو ضروری ہے کہ وہ مشہور ہو یا متواتر کیونکہ اس میں ان سب لوگوں کو حاجت ہے تو باوجود شدید حاجت کے کبھی اس کا ذکر نہ کریں اور یہ مشہور نہ ہو صرف آحاد ہی اس کو ذکر کریں تو اس سے ہم یہی سمجھیں گے کہ یہ خبرِ واحد یا تو سہو ہے یا پھر یہ منسوخ ہے۔ کما ھو مذہب ابی الحسن الکرخی وجمیع المتاخرین منا۔ دیکھئے کہ شدید حاجت کے پیشِ نظر ہی تو "تواترِ قرآن"، مجید ہے اور اسی بناء پر بیع اور نکاح اور طلاق کے اخبار کی شہرت ہوئی ہے "اور حضرت امام شافعی اور عامۃ الاصولیین رحمہم اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ جب اِس کی سند ثابت ہو تو یہ مقبول ہوگی۔ والیہ ذھب اھل الحدیث رحمہم اللہ تعالیٰ۔ اور اِس کی مثال "الجہر بالتسمیہ"، کی حدیث ہے کیونکہ عمومِ البلویٰ ہونے کے باوجود یہ حدِ شہرت کو نہیں پہنچی ہے فضلاً عن المتواتر۔ اور چوتھی شرط وہ ہے جس کو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول ولم یظہر من الصحابہ الخ سے ذکر کیا ہے یعنی خبرِ واحد جس معاملہ میں وارد ہوئی ہے جب اِس معاملہ کے بارے صحابہ کا اختلاف ہوا اور طرفین میں سے کسی نے بھی اِس حدیث سے احتجاج و استدلال نہیں کیا تو اس سے یہ امر معلوم ہوگا کہ یہ حدیث ان کے نزدیک ثابت نہیں ہے کیونکہ اگر ان کے نزدیک یہ حدیث ثابت ہوتی تو حاجت کے وقت اسے ضروری طور پر پیش کرتے لہٰذا یہ خبرِ واحد ہمارے بعض متقدمین اور عامۃ المتاخرین کے نزدیک حجت نہیں ہے۔ اس کی مثال "ما روی عن زید بن ثابت عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم انہ قال الطلاق بالرجال" صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم کا اس مسئلہ میں اختلاف ہوا حضرت زید بن ثابت و حضرت عمر و حضرت عثمان وام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم کا مذہب یہ ہے کہ طلاق میں رجل کے حال کا اعتبار ہوگا اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا یہی مختار ہے اور حضرت علی اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما مرأۃ کے حال کا اعتبار کرتے ہیں اور یہی ہمارا مختار ہے۔ اور اگر حدیثِ مذکور صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم کے نزدیک ثابت ہوتی تو وہ ضرور اس حدیث کے ساتھ حجت پکڑتے۔

قولہ انہ یوجب العمل یعنی مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "انہ یوجب العمل"، خبر ہے اور مبتدا "وحکمہ"، ہے یعنی جب خبرِ واحد میں یہ چار شرطیں پائی جائیں (۱) کتاب اللہ کے مخالف نہ ہو (۲) سنّتِ مشہورہ کے مخالف نہ ہو (۳) ایسے حادثہ اور معاملہ میں وارد ہو جس میں عموماً لوگ مبتلا نہ ہوں (۴) صحابۂ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم کا کسی مسئلہ میں اختلاف ہونے کی صورت میں اِس حدیث کے ساتھ احتجاج کو ترک نہ کیا گیا ہو، تو یہ خبرِ واحد عمل کو واجب کرتی ہے۔ ان شروط کے ساتھ جن کا مخبر میں لحاظ کیا گیا ہے اور علمِ یقینی اور علمِ طمانیت کو واجب نہیں کرتی بلکہ اس سے ظن حاصل ہوتا ہے اور حضرت امام احمد اور

اکثر محدثین کا مذہب یہ ہے کہ یہ خبرِ واحد علمِ یقینی کو واجب کرتی ہے۔ وھذا خلاف ما نجد فی انفسنا من اخبار الآحاد۔

اَلْاِسْلَامُ وَالْعَدَالَۃُ وَالْعَقْلُ الْکَامِلُ وَالضَّبْطُ فَلَا یَجِبُ الْعَمَلُ بِخَبَرِ الْکَافِرِ وَالْفَاسِقِ وَالصَّبِیِّ وَالْمَعْتُوْہِ وَالَّذِیْ اشْتَدَّتْ غَفْلَتُہٗ خِلْقَۃً اَوْ مُسَامَحَۃً اَوْ مُجَازَفَۃً وَالْمَسْتُوْرُ کَالْفَاسِقِ لَا یَکُوْنُ خَبَرُہٗ حُجَّۃً فِیْ بَابِ الْحَدِیْثِ مَا لَمْ یَظْہَرْ عَدَالَتُہٗ اِلَّا فِی الصَّدْرِ الْاَوَّلِ عَلٰی مَا نُبَیِّنُ

ترجمہ۔ ایک شرط یہ ہے کہ وہ مسلمان ہو اور دوسری یہ کہ وہ عادل ہو اور تیسری یہ کہ وہ عقلِ کامل رکھتا ہو اور چوتھی یہ کہ وہ صاحبِ الضبط ہو (یعنی اس کا حافظہ صحیح ہو) پس کافر اور فاسق اور صبی اور معتوہ اور وہ شخص جس کی غفلت زیادہ ہو "پیدائشی طور پر غفلت زیادہ ہو یا لاپرواہی کی بنا پر ہو یا بغیر حضورِ قلب کے ہو"، کی خبر پر عمل کرنا واجب نہیں ہے اور مستور فاسق کی طرح ہے، بابِ حدیث میں اُس کی خبر اُس وقت تک حجت نہیں ہوگی جب تک کہ اُس کا عادل ہونا ظاہر نہ ہو جائے مگر صدرِ اوّل میں اُس کی خبر حجت ہوگی جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔

تقریر و تشریح قولہٗ **الاسلام** الخ مخبر کے لئے پہلی شرط یہ ہے کہ وہ مسلمان ہو اور اسلام یہ ہے کہ جو کچھ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے پاس سے لے کر آئے ہیں اُس کی دل سے تصدیق کرے اور زبان سے اُس کا اقرار کرے صرف حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو سچا جاننا ہی اسلام نہیں جب تک مرتبۂ تصدیق و تسلیم اور گرویدن کو نہ پہنچے اور اُس کا باطن اس پر قرار نہ پکڑے اور راوی کے اسلام کو شرط اس لئے قرار دیا گیا ہے کہ کافر لوگ دینِ اسلام کے دشمن ہیں وہ دینِ اسلام میں اُس چیز کو داخل کرے جو دین اسلام سے نہیں ہے دینِ اسلام کی تخریب میں کوشاں رہتے ہیں لہٰذا ان کی خبر قابلِ اعتبار نہیں ہے۔

قولہٗ **والعدالۃ**۔ دوسری شرط یہ ہے کہ راوی عادل ہو اور عادل ہونا ایک ایسی صفت قلبی اور ملکہ نفسانی ہے جس

کی وجہ سے آدمی متقی پرہیزگار اور صاحبِ مروّت بن جاتا ہے اور اُس سے بالالتزام تقویٰ اور مروّت کے کام وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ اور گناہ کبیرہ کرنے سے عدالت زائل ہو جاتی ہے اور گناہ صغیرہ پر اصرار بھی قادحِ عدالت ہے اور مروّت کے ترک کرنے سے عدالت زائل ہو جاتی ہے اور شرع شریف میں مروّت سے مراد وہ اخلاق و عادات ہیں جو تہذیبِ اسلام میں پسندیدہ ہیں اور یہ اس میں اپنے زمانہ کے امثال و اقران کی بنسبت اُن جیسے یا ان سے بہتر طور پر پائے جاتے ہیں مثلاً جو لوگ بازار میں کسی پیشہ خواہ دکانداری کی وجہ سے رہتے ہیں ان کے علاوہ اور کسی کو بازار میں بلاوجہ کھانا پینا خلافِ عدالت ہے ہاں پیاس کا اگر اتنا غلبہ ہے کہ اس سے مغلوب ہو رہا ہے تو اس حالت میں بازار میں پانی پی لینا خلافِ عدالت نہیں ہے۔ اور بازار میں ننگے سر پھرنا یا بازار میں ایک کونے میں بیٹھ کر پیشاب کرنا یا راستہ میں چلتے چلتے کوئی چیز تناول کرنا سب خلافِ عدالت ہیں مگر بعض صورتوں میں مروّت کی کیفیّت احوال و اشخاص کے موافق انقلابِ زمانہ سے تبدیل ہوتی رہتی ہے مگر جو امور شرع شریف میں مسنون ہیں اگرچہ عوام الناس انہیں پسند نہ کریں اُن کے اپنانے والے کو اپنی جہالت یا خودسری کی وجہ سے بُرا جانیں جیسے ٹوپی پر عمامہ شریف باندھنا اور اس جیسے امور مسنونہ۔ تو یہ قطعاً خلافِ مروّت نہ ہوں گے بلکہ عینِ مروّت ہوں گے۔ اور عدالت یعنی استقامت فی الدین کو اس لئے شرط قرار دیا گیا ہے کہ فاسق، جھوٹ بولنے میں کوئی پرواہ نہیں کرتا تو جب راوی عادل ہوگا تو اُس سے صدق راجح ہوگا۔

قولہٗ **والعقل الکامل** الخ اور تیسری شرط عقلِ کامل ہے اور وہ بالغ آدمی کی عقل ہے تو بچے اور معتوہ (یعنی وہ شخص جس کے کلام میں اختلاط ہو اُس کا بعض کلام عقلا کے کلام جیسا ہو اور بعض مجانین کے کلام جیسا یا معتوہ اُس شخص کو کہتے ہیں جو قلیل الفہم، مختلط الکلام، فاسد التدبیر ہو اور یہ امور اس کی عقل کے نقصان کی علامت ہیں) کی خبر قابلِ اعتبار نہیں ہوگی کیونکہ ان کی عقل قاصر ہوتی ہے لہٰذا ان پر کذب سے محترز ہونے کے بارے اعتماد نہیں کیا جا سکتا ہے۔ **سوال** خبرِ مجنون کا ذکر کیوں نہیں کیا ہے؟ **الجواب**۔ جب صبیّ اور معتوہ کی خبر کو قبول نہیں کیا جاتا جو کہ ناقص العقل ہیں تو پھر مجنون کی خبر کو کس طرح قبول کیا جا سکتا ہے جو کہ اصلاً عدیم العقل ہے۔

قولہٗ **والضبط**۔ اور چوتھی شرط یہ ہے کہ راوی ضابط ہو اور ضبط سے مراد یہ ہے کہ متکلم کے کلام کو اوّل سے آخر تک سُنے جیسا کہ سننے کا حق ہے پھر اس کے معانی کو خوب سمجھے پھر اس کو حفظ کر لے پھر اس پر ثبات اور پختگی رکھے اور جو بات بیان کرے اُس کے آگے پیچھے بیان میں اختلاف نہ آئے اور جو بات ایک دفعہ بیان کی ہے جب اُس کو دوبارہ بیان

کرے تو اُس کے بیان سابق سے مختلف نہ ہو۔ اور ضبط کو اس لئے شرط قرار دیا گیا ہے کہ اس کے بغیر صدق کا حصول نہیں ہوتا ہے۔

قولہ **فلا یجب العمل بخبر الکافر** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے شرائط مذکورہ پر تفریع ذکر کر رہے ہیں کہ کافر کی خبر پر عمل واجب نہیں ہے کیونکہ اس میں شرط اوّل کہ وہ اسلام ہے مفقود ہے اور فاسق کی خبر پر عمل واجب نہیں ہے کیونکہ اس میں شرط ثانی کہ وہ عدالت ہے مفقود ہے اور اسی طرح صبی اور معتوہ کی خبر پر عمل واجب نہیں ہے کیونکہ یہاں شرط ثالث کہ وہ کمالِ عقل ہے مفقود ہے۔

قولہ **والذی اشتدت غفلتہ** الخ اور اسی طرح اُس شخص کی خبر پر بھی عمل کرنا واجب نہیں ہے جس کی غفلت زیادہ ہو خواہ وہ غفلت کی زیادتی پیدائشی طور پر ہو بایں طور کہ اس کا سہو اور نسیان اُس کے حفظ پر اغلب ہو یا مسامحت کے طور پر ہو یعنی وہ سہو اور خطار کی پرواہ نہیں کرتا ہے یا مجازفت کے طور پر ہو یعنی وہ حضورِ قلب سے بات نہیں کرتا ہے، اور شخص مذکور کی خبر پر اس لئے عمل واجب نہیں ہے کہ اس میں شرط رابع یعنی ضبط مفقود ہے۔ فائدہ: ان شروط اربعہ کے لئے ضروری ہے کہ یہ راوی میں ظاہرۃً پائی جائیں کیونکہ مستور کی حدیث قابل قبول نہیں ہوتی ہے جیسا کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول والمستور الخ سے بیان فرمایا ہے۔

قولہ **والمستور کالفاسق** الخ یعنی مستور کہ جس کا فسق اور عادل ہونا ظاہر نہ ہو فاسق کی طرح ہے، باب حدیث میں اُس کی خبر اُس وقت تک حجت نہیں ہوگی جب تک کہ اس کا عادل ہونا ظاہر نہ ہو جائے۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "فی باب الحدیث"، "باب القضاء"، سے احتراز ہے کیونکہ قاضی نے اگر مستور کی شہادت سے فیصلہ کر دیا تو یہ حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک جائز ہے" کیونکہ مسلمان کا ظاہر عادل ہونا ہے اور یہ اُس شخص کے خلاف ہے جو مستور الاسلام ہو یا مستور العقل یا مستور الضبط ہو کیونکہ ایسے شخص کا قول قبول نہیں ہوتا ہے نہ باب القضاء میں اور نہ باب الحدیث میں کیونکہ یہ امور کسی شخص کے حق میں ظاہر نہیں ہیں۔ فافہم۔

قولہ **الا فی الصدر الاوّل** ۔ یعنی مستور کی خبر جمیع صدور میں حجت نہیں ہوگی مگر صدرِ اوّل میں حجت ہوگی اور صدرِ اوّل سے مراد صحابۂ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اور تابعین اور تبع تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ کا زمانہ ہے پس قرونِ ثلثہ کے مستورہ کی خبر شروطِ مذکورہ کے ساتھ حجت ہوگی کیونکہ اس زمانہ میں عدالت اصل ہے حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ان کی عدالت کی شہادت دی ہے آپ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کا ارشاد ہے "خیر القرون قرنی ثم الذین یلونہم ثم الذین یلونہم الحدیث رواہ

البخاری" تو یہ صاحب الشرع کی طرف سے تعدیل ہے اور صاحب الشرع کی تعدیل دوسرے کی تعدیل سے بہرصورت اقوی ہے۔

وَرَوَی الْحَسَنُ عَنْ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ اَنَّہٗ مِثْلُ الْعَدْلِ فِیْمَا یُخْبِرُ عَنْ نَجَاسَۃِ الْمَاءِ وَذَکَرَ فِیْ کِتَابِ الْاِسْتِحْسَانِ اَنَّہٗ مِثْلُ الْفَاسِقِ فِیْہِ وَھُوَ الصَّحِیْحُ وَقَالَ مُحَمَّدٌ فِی الْفَاسِقِ یُخْبِرُ بِنَجَاسَۃِ الْمَاءِ اَنَّہٗ یُحَکِّمُ السَّامِعُ رَاْیَہٗ فَاِنْ وَقَعَ فِیْ قَلْبِہٖ اَنَّہٗ صَادِقٌ یَتَیَمَّمُ مِنْ غَیْرِ اِرَاقَۃِ الْمَاءِ فَاِنْ اَرَاقَ وَتَیَمَّمَ فَھُوَ اَحْوَطُ لِلتَّیَمُّمِ وَفِیْ خَبَرِ الْکَافِرِ وَالصَّبِیِّ وَالْمَعْتُوْہِ اِذَا وَقَعَ فِیْ قَلْبِ السَّامِعِ صِدْقُھُمْ بِنَجَاسَۃِ الْمَاءِ یَتَوَضَّاُ وَلَا یَتَیَمَّمُ فَاِنْ اَرَاقَ الْمَاءَ ثُمَّ تَیَمَّمَ فَھُوَ اَفْضَلُ

ترجمہ ۔ اور حضرت حسن بن زیاد رحمۃ اللہ تعالیٰ نے حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ سے روایت کیا ہے کہ مستور نجاستہ الماء کے بارے خبر دینے میں عادل کی طرح ہے اور حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ نے کتاب الاستحسان میں ذکر کیا ہے کہ مستور نجاستہ الماء کی خبر دینے میں فاسق کی طرح ہے اور یہی صحیح ہے اور حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اگر فاسق پانی کے نجس ہونے کی خبر دے تو سامع اپنی رائے کو حاکم بنائے پس اگر اس کے دل میں یہ امر واقع ہو کہ مخبر صادق ہے تو پانی کو زمین پر گرائے بغیر تیمم کرے پس اگر اُس نے پانی کو زمین پر گرا دیا اور تیمم کر لیا تو یہ احوط للتیمّم ہے اور کافر و صبّی و معتوہ کی نجاستہ الماء کے بارے خبر میں جب سامع کے دل میں انکا صدق واقع ہو تو وضوء کرلے اور تیمّم نہ کرے پس اگر پانی کو زمین پر انڈھیل دیا پھر تیمّم کیا تو یہ افضل ہے۔

تقریر و تشریح قولہ **وروی الحسن** الخ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ سے آپ کے شاگرد حضرت حسن بن زیاد رحمۃ اللہ تعالیٰ نے روایت کیا ہے کہ مستور پانی کے نجس ہونے کے بارے خبر دینے میں عادل کی طرح ہے۔ یعنی اس کی خبر مقبول ہوگی اور یہ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ کے مذہب کے اعتبار سے ظاہر ہے کیونکہ آپ مستورین کی شہادت

سے قضاء کو جائز قرار دیتے ہیں جبکہ ان کے حق میں طعن نہ کیا گیا ہو، کیونکہ مسلمانوں کا ظاہر عادل ہونا ہے۔

قولہ **وذکر** الخ یعنی حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ نے مبسوط کی کتاب الاستحسان میں ذکر کیا ہے کہ مستور پانی کے نجس ہونے کی خبر دینے میں فاسق کی طرح ہے حتیٰ کہ جب مسافر کو وقتِ نماز آیا اور اس نے صرف ایک برتن میں پانی پایا تو ایک رجل مستور الحال نے کہا کہ یہ پانی نجس ہے تو اس مستور الحال شخص کو فاسق کے ساتھ لاحق کرتے ہوئے اس کی خبر کو قبول نہیں کیا جائے گا پس اس مسافر سامع کے لئے چاہیے کہ وہ اُس پانی سے وضوء کرلے۔ اور یہی صحیح بات ہے کیونکہ صدرِ اوّل کے بعد فسق کا ظہور ہوگیا ہے تو جب تک مستور الحال شخص کی عدالت ظاہر نہیں ہوجاتی اس وقت تک اِس کے قول پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔

قولہ **وقال محمد فی الفاسق** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب مستور کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب فاسق کا بیان شروع فرماتے ہیں کہ حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ جب فاسق پانی کے نجس ہونے کی خبر دے تو سامع اپنی رائے کو حاکم بنائے پھر تحرّی کرے پس اگر اس کے دل میں یہ بات واقع ہو کہ مخبر صادق ہے تو سامع پانی کو زمین پر گرائے بغیر تیمم کرلے پس اس کو اس پانی سے وضوء کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ جس چیز کی حقیقت پر واقفیت حاصل نہیں ہوا کرتی اُس چیز کے بارے اکبر رائے یقین کا درجہ رکھتی ہے۔ تو پانی کے نجس ہونے کے بارے فاسق کی خبر کا کوئی اعتبار نہیں ہے یہ جو سامع پر تیمم واجب ہورہا ہے یہ سامع کے غلبہ ظن کی بناء پر ہے فاسق کی خبر کی بناء نہیں ہے پس سامع اگر اس پانی کو گرادے اور تیمم کرلے تو یہ امر تیمم کے لئے زیادہ احتیاط کا حامل ہے اس لئے کہ یہاں یہ احتمال بہرحال موجود ہے کہ مخبر اپنی خبر میں کاذب ہو تو اس صورت میں ماءِ طاہر کے ہوتے ہوئے سامع کو تیمم جائز نہیں ہے تو اس امر میں احتیاط یہ ہے کہ پانی کو زمین پر بہادے تاکہ وہ عادم للماء قرار پائے تو اس وقت اس کو یقیناً تیمم جائز ہے اور اگر سامع کی اکبر رائے یہ ہو کہ مخبر کاذب ہے تو اس پانی سے وضوء کرے اور تیمم نہ کرے کیونکہ پانی کی طہارت یقیناً ثابت ہے تو پھر یہاں ضمِ تیمم کی حاجت نہیں ہے۔

قولہ **وفی خبر الکافر** الخ یعنی اگر کافر اور صبیّ اور معتوہ پانی کے نجس ہونے کی خبر دیں تو اس کا حکم یہ ہے کہ جب سامع کے دل میں ان کا صدق واقع ہو کہ یہ اپنی خبر میں صادق ہیں تو ان کی اِس خبر کا کوئی اعتبار نہیں ہے سامع اِس پانی سے وضوء کرلے اور تیمم نہ کرے کیونکہ ان کی خبر کے اعتبار کرنے میں الزام ہے اور یہ لوگ اس مرتبہ پر فائز ہی نہیں ہیں کہ ان کو ولایت الزام حاصل ہو اس لئے کہ جب ان کو اپنے نفوس پر ولایت حاصل نہیں ہے تو پھر ان کو اپنے غیر پر بھی ولایت الزام حاصل نہیں ہوسکتی ہے۔ اور سامع اگر اس پانی کو بہادے پھر تیمم کرے تو یہ افضل ہے کیونکہ ان کی خبر کے بارے صدق کا احتمال غیر منقطع ہے کیونکہ کفر اور صبا اور عتہ، صدق کے منافی نہیں ہیں تو صدقِ خبر کے احتمال کی تقدیر پر یہ پانی نجس قرار پاتا ہے اور ماءِ نجس سے وضوء جائز نہیں ہے۔ پس سامع کو چاہیے کہ وہ اوّلاً اس پانی کو زمین پر انڈھیل دے تاکہ وہ عادم للماء یعنی پانی کو نہ پانے والا قرار پائے پھر تیمم کرے

وَفِی الْمُعَامَلَاتِ الَّتِیْ تَنْفَکُّ عَنْ مَعْنَی الْاِلْزَامِ کَالْوَکَالَاتِ وَالْمُضَارَبَاتِ وَالْاِذْنِ فِی التِّجَارَۃِ یُعْتَبَرُ خَبَرُ کُلِّ مُمَیِّزٍ لِعُمُوْمِ الضَّرُوْرَۃِ الدَّاعِیَۃِ اِلٰی سُقُوْطِ سَائِرِ الشَّرَائِطِ فَاِنَّ الْاِنْسَانَ قَلَّمَا یَجِدُ الْمُسْتَجْمِعَ لِتِلْکَ الشَّرَائِطِ یَبْعَثُہٗ اِلٰی وَکِیْلِہٖ اَوْ غُلَامِہٖ وَلَا دَلِیْلَ مَعَ السَّامِعِ یَعْمَلُ بِہٖ سِوٰی ھٰذَا الْخَبَرِ وَلِاَنَّ اعْتِبَارَ ھٰذِہِ الشَّرَائِطِ لِیَتَرَجَّحَ جِھَۃُ الصِّدْقِ فِی الْخَبَرِ فَیَصْلَحُ اَنْ یَّکُوْنَ مُلْزِمًا وَذٰلِکَ فِیْمَا یَتَعَلَّقُ بِہِ اللُّزُوْمُ فَشَرَطْنَاھَا فِیْ اُمُوْرِ الدِّیْنِ دُوْنَ مَا لَا یَتَعَلَّقُ بِہِ اللُّزُوْمُ مِنَ الْمُعَامَلَاتِ

ترجمہ۔ اور اُن معاملات میں "جن میں الزام نہیں ہے جیسے وکالات اور مضاربات اور اذن فی التجارۃ میں" ہر صاحبِ تمیز کی خبر کا اعتبار کیا جاتا ہے کیونکہ اِن معاملات کی عام طور پر ضرورت پڑتی ہے جو کہ تمام شرائط مذکورہ کے سقوط کی داعی ہے کیونکہ انسان بہت کم ہی ایسے شخص کو پاتا ہے جو ان تمام شرائطِ مذکورہ کا جامع ہو جسے وہ اپنے وکیل یا اپنے غلام کے پاس خبر دے کر بھیجے اور سامع کے پاس اِس خبر کے سوا اور کوئی دلیل ہے ہی نہیں جس کے ساتھ وہ عمل کرے اور اس لئے کہ ان شرائط کا اعتبار اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ خبر میں صدق کی جانب راجح ہوجائے تو یہ خبر اِس امر کی صلاحیّت رکھے گی کہ یہ مُلزِم یعنی الزام ڈالنے والی ہوجائے (کہ اس کے ساتھ دوسرے پر کسی امر کا لزوم ثابت کیا جاسکے) اور یہ صلاحیّت والی بات تو اُن معاملات میں ہوتی ہے جن کے ساتھ لزوم کا تعلق ہوتا ہے پس ہم نے امور مذکورہ اربعہ کو امورِ دین میں شرط قرار دیا ہے سوائے اُن معاملات کے جن کے ساتھ لزوم کا تعلق نہیں ہوتا ہے۔

تقریر و تشریح

قولہ **وفی المعاملات** الخ معاملات دو طرح کے ہوتے ہیں ایک وہ جن میں الزام ہوتا ہے اور دوسرے وہ جن میں الزام نہیں ہوتا ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اُن معاملات کے بارے گفتگو کر رہے ہیں جن میں الزام نہیں ہوتا ہے فرماتے ہیں کہ جن معاملات میں الزام نہیں ہوتا ہے جیسے کسی کے وکیل ہونے اور کسی کے مضارب ہونے اور ہدایا میں قاصد ہونے اور اس قسم کے اور امور کی خبر دینا مثلاً کوئی شخص کہے کہ فلاں شخص نے تجھے اپنا وکیل بنایا ہے یا فلاں شخص نے تجھے اس چیز میں اپنا شریک ٹھہرایا ہے یا فلاں شخص نے تمہارے لئے یہ چیز ہدیہ کے طور پر بھیجی ہے تو دیکھئے کہ ان جیسے امور کی خبر میں کسی پر کوئی چیز لازم نہیں ہوتی ہے بلکہ جسے خبر دی جاتی ہے اس کو اختیار ہے کہ ان امور کو قبول کرے یا قبول نہ کرے، تو ان معاملات میں ہر صاحب تمیز کی خبر کا اعتبار کیا جائے گا خواہ وہ عادل ہو یا غیر عادل، نابالغ ہو یا بالغ مسلمان ہو یا کافر، حر ہو یا عبد حتیٰ کہ فاسق اور صبی اور کافر کی خبر کو قبول کیا جائے گا۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول ”وفی المعاملات التی تنفک عن معنی الالزام“ سے اُن معاملات سے احتراز ہے جن میں الزام محض ہو جو حقوق العباد کی اُس قسم سے ہوں جن میں خصومات جاری ہوتی ہیں جیسے کسی شخص پر دیون اور اشیائے مبیعہ، مرتہنہ اور مغصوبہ میں حق ثابت کرنے کی خبر ہے تو اس خبر میں شرائطِ خبر یعنی مسلمان ہونا، عادل ہونا، عاقل ہونا، ضابط ہونا مع عدد[1]، لفظ شہادت[2] اور ولایت[3] کے شرط ہے بایں طور کہ مخبر دو ہوں اور لفظ اشہد سے شہادت دیں اور انہیں ولایت حریّت حاصل ہو جب یہ تینوں شرطیں پہلی شرائطِ اربعہ کے ساتھ جمع ہوں گی تو خبرِ واحد قبول کر لی جائے گی۔ اور اسی طرح مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول مذکور سے اُن حقوق سے بھی احتراز ہے جن میں من وجہ الزام ہو اور من وجہ الزام نہ ہو جیسے وکیل کو برطرف کرنے اور ماذون (جس غلام کو تجارت میں اجازت دی گئی ہو) کو روکنے کی خبر ہو تو اس میں شہادت کی دو[2] شرطوں میں سے ایک شرط ہے یا تو عدالت ہو اور یا عدد ہو اس وجہ سے کہ اس میں معنی الزام و عدم معنی الزام کا اعتبار ہے۔

قولہ **لعموم الضرورۃ الداعیۃ** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے شرائطِ مذکورہ کے سقوط کی وجہِ اوّل بیان فرماتے ہیں کہ وہ معاملات جن میں الزام نہیں ہے جیسے وکالات بایں طور کہ مخبر کسی شخص کو کہے کہ فلاں نے تجھے وکیل نامزد کیا ہے اور جیسے مضاربات بایں طور کہ مخبر کسی کو کہے کہ فلاں نے تجھے مضارب بنایا ہے اور جیسے اذن فی التجارۃ بایں طور کہ مخبر کسی کے عبد کو کہے کہ تیرے مولیٰ نے تجھے تجارت میں اذن دیا ہے تو ان معاملات میں ہر صاحب تمیز کی خبر معتبر ہو گی کیونکہ ان معاملات کی عام طور پر ضرورت پڑتی رہتی ہے جس کی وجہ سے تمام شرائط مذکورہ ساقط ہو جائیں گی یعنی اسلام، عدالت[1]، عقل کامل[3]، ضبط[4]،

کیونکہ انسان بہت کم ہی ایسے شخص کو پائے گا جس میں یہ تمام شرطیں پائی جائیں جسے وہ اپنے وکیل یا اپنے غلام کے پاس خبر دے کر بھیجے اگر اس قسم میں تمام شرائط مذکورہ اربعہ ضروری قرار دی جائیں تو پھر اس جہان میں تمام مصالح اور کاروبار معطل اور بیکار ہو جائیں گے اور اس عالم میں فتور واقع ہو گا۔

قولہ **ولا دلیل مع السامع** الخ یہ قول لزومِ ضرورۃ کے بیان کا دوسرا مقدمہ ہے اور اولیٰ یہ ہے کہ اس کو بیانِ ضرورت کا مقدمہ قرار دیا جائے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ ان معاملات میں سامع کے پاس اس خبر کے اعتبار نہ کرنے کے وقت کوئی ایسی دلیل ہی نہیں ہے کہ جس کے ساتھ وہ عمل کرے بخلاف اُس صورت کے جب فاسق پانی کے نجس ہونے کی خبر دے تو سامع اس خبر کے ساتھ عمل نہیں کرے گا کیونکہ سامع کے پاس ایک دلیل موجود ہے وہ اس پر عمل کرے گا اور وہ دلیل یہ ہے کہ پانی میں اصل طہارۃ ہے پس اس جگہ ضرورت لازمہ نہیں ہے کہ سامع فاسق کی خبر پر عمل کرے۔ یہی وجہ ہے کہ فاسق کی خبر پر تحرّی کے بغیر عمل نہیں کیا جاتا بخلاف اُس صورت کے جس میں ہماری بحث ہے کیونکہ یہاں ضرورۃً لازمہ ہے اور مخبر کی خبر پر عمل کرنے کے بغیر کوئی چارہ کار نہیں ہے پس اسی وجہ سے سامع اس مخبر کی خبر پر عمل کرے گا۔

قولہ **ولان اعتبار ھذہ الشرائط** الخ یہ اسقاط شرائط کی دوسری وجہ ہے اس کے بیان کا حاصل یہ ہے کہ شرائطِ مذکورہ کا اعتبار اس لئے ہوتا ہے کہ خبرِ مذکور میں صدق کی جہت کذب کی جہت پر راجح ہو جائے تو خبر جہتِ صدق کی ترجیح کے سبب سے مُلزِم (الزام ڈالنے والی) ہونے کی صالح ہو جاتی ہے اور یہ یعنی اِن شروط کا اعتبار کرنا تاکہ خبرِ مذکور ملزم ہونے کی صالح ہو جائے، اُن معاملات یعنی امور الدین میں ہوتا ہے جن کے ساتھ لزوم کا تعلق ہوتا ہے تو ہم نے اِن شرائط کو امور الدین میں شرط قرار دیا ہے کیونکہ ان کے ساتھ لزوم کا تعلق ہوتا ہے بخلاف اُس خبر کے جس میں ہماری گفتگو ہے۔ اس میں شرائط مذکورہ کو شرط قرار نہیں دیا ہے کیونکہ اس میں الزام نہیں ہوتا ہے کیا آپ اس امر کی طرف نہیں دیکھتے کہ وکیل اور عبد کو اقدام علی التصرف لازم نہیں ہوتا ہے تو جب اِس خبر میں الزام ہے ہی نہیں تو ہمیں کیا حاجت ہے کہ ہم اس خبر میں شروط مذکورہ کا اعتبار کریں۔ اسی کی طرف مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”دون مالا یتعلق بہ اللزوم من المعاملات“

وَاِنَّمَا اعْتُبِرَ خَبَرُ الْفَاسِقِ فِیْ حِلِّ الطَّعَامِ وَحُرْمَتِہٖ وَطَھَارَۃِ الْمَاءِ وَنَجَاسَتِہٖ اِذَا تَایَّدَ بِاَکْبَرِ الرَّاْیِ لِاَنَّ ذٰلِكَ اَمْرٌ خَاصٌّ لَا یَسْتَقِیْمُ

تَلَقِّيهِ مِنْ جِهَةِ الْعُدُوْلِ فَوَجَبَ التَّحَرِّي فِيْ خَبَرِهٖ لِلضَّرُوْرَةِ وَ
كَوْنِهٖ مَعَ الْفِسْقِ اَهْلًا لِلشَّهَادَةِ وَ انْتِفَاءِ التُّهْمَةِ حَيْثُ يَلْزَمُهٗ بِخَبَرِهٖ
مَا يَلْزَمُ غَيْرَهٗ اِلَّا اَنَّ هٰذِهِ الضَّرُوْرَةَ غَيْرُ لَازِمَةٍ لِاَنَّ الْعَمَلَ بِالْاَصْلِ
مُمْكِنٌ وَهُوَ اَنَّ الْمَاءَ طَاهِرٌ فِي الْاَصْلِ فَلَمْ يُجْعَلِ الْفِسْقُ هَدَرًا
وَلَا ضَرُوْرَةَ فِي الْمَصِيْرِ اِلٰى رِوَايَتِهٖ فِيْ اُمُوْرِ الدِّيْنِ اَصْلًا لِاَنَّ فِي
الْعُدُوْلِ مِنَ الرُّوَاةِ كَثْرَةً وَبِهِمْ غُنْيَةً فَلَا يُصَارُ اِلَيْهِ بِالتَّحَرِّي

ترجمہ - اور دو چیز ایں نیست "کہ طعام کی حل و حرمت اور پانی کی طہارت و نجاست میں فاسق کی خبر کا اعتبار کیا گیا ہے جبکہ اس خبر کی تائید غالب رائے سے ہو جائے کیونکہ یہ امر خاص ہے اِس کو جہت عدول سے ہی اخذ کرنا مستقیم نہیں ہے پس فاسق کی خبر میں تحرّی واجب ہے (ایک تو) ضرورت کے پیشِ نظر اور (دوسرے) فاسق کے فسق کے ساتھ شہادت کے اہل ہونے کی وجہ سے اور (تیسرے) تہمتِ کذب کے منتفی ہونے کی وجہ سے کیونکہ اس کی خبر سے جو چیز اس کے غیر پر لازم ہوتی ہے وہ اس پر بھی لازم ہوتی ہے مگر یہ ضرورت لازم نہیں ہے کیونکہ اصل کے ساتھ عمل ممکن ہے اور وہ یہ ہے کہ پانی اصل الخلقۃ میں طاہر ہے پس فسق کو بالکل ہی نظر انداز نہیں کر دیا گیا ہے اور امورِ دین میں فاسق کی روایت کو قبول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ روایتِ حدیث میں عادل راویوں کی کثرت ہے اور ان کی وجہ سے استغناء حاصل ہے پس اس باب میں فاسق کی خبر کو تحری کے ساتھ بھی قبول نہیں کیا جائے گا۔

تقریر و تشریح قولہ **وانما اعتبر** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ شرائط مذکورہ اربعہ امور دینیہ کے لئے ہیں کیونکہ ان کے ساتھ لزوم کا تعلق ہے تو تمہیں چاہیے کہ تم پانی کی طہارت و نجاست اور طعام کی حل و حرمت کے بارے میں فاسق کی خبر کو قبول نہ کرو کیونکہ یہ امورِ دین سے ہیں اور فاسق میں تو شرطِ عدالت پائی نہیں جاتی ہے۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ طعام کی حل و حرمت اور پانی کی طہارت و نجاست

کے بارے فاسق کی خبر کا اعتبار کیا گیا ہے جبکہ اس خبر کی تائید سامع کی غالب رائے سے ہو جائے کیونکہ پانی کی طہارت و نجاست اور طعام کی حل و حرمت پر واقفیت، روایتِ حدیث کی نسبت ایک خاص امر ہے یعنی یہ عام امر نہیں ہے کہ تمام لوگ اس پر واقفیت رکھتے ہوں بلکہ یہ ایک امر خاص ہے کہ کبھی کبھی خاص طور پر صرف فاسق لوگ ہی اس پر مطلع ہوتے ہیں کیونکہ ایسے امور غالب طور پر مفازات اور اسواق میں وقوع پذیر ہوتے ہیں اور ان جگہوں میں عام طور پر فاسق لوگ ہی گھوم پھر رہے ہوتے ہیں تو عین ممکن ہے کہ وہاں یہی فاسق لوگ ہی ہوں جو اس امرِ خاص سے واقفیت رکھتے ہوں تو اب اس خبر کا عدول سے ہی اخذ کرنا درست نہیں ہوگا بخلاف حدیث شریف کے کیونکہ یہ عام امر ہے اکثر طور پر اس پر عامۃ الناس واقفیت رکھتے ہیں تو ان میں سے عدول سے اخذِ حدیث عین ممکن ہے تو طعام کی حل و حرمت اور پانی کی طہارت و نجاست کے بارے فاسق کی خبر میں تحرّی واجب ہے اور اس فاسق کی خبر طعام کی حل و حرمت میں ایک تو ضرورت کی وجہ سے قبول کی جاتی ہے اور ضرورۃ وہ طعام کی حل و حرمت کے امر خاص ہونے کی وجہ سے جہت عدول سے اخذِ خبر کا غیر مستقیم ہونا ہے اور قبول کی دوسری وجہ یہ ہے کہ فاسق مع الفسق شہادت کا اہل ہے حتی کہ اگر قاضی نے فاسق کی شہادت سے فیصلہ کر دیا تو وہ نافذ ہو جائے گا اور فاسق کی خبر کے قبول ہونے کی تیسری وجہ یہ ہے کہ فاسق کی خبر سے تہمتِ کذب کا منتفی ہونا ہے اِس حیثیت سے کہ فاسق کی خبر سے جو چیز اس کے غیر پر لازم ہوتی ہے وہ چیز خود اس فاسق پر بھی لازم ہوتی ہے مثلاً اگر حل و نجس کی صورت ہے تو جس طرح اس کی خبر سے دوسرے مسلمانوں پر امر مذکور سے اجتناب لازم ہے اسی طرح اس پر بھی اجتناب لازم ہے کیونکہ یہ بھی تو مسلمان ہے اور اگر حل و طہارت کی صورت ہے تو جس طرح دوسرے مسلمانوں کے لئے امر مذکور کے بارے اقتراب ثابت ہوتا ہے اسی طرح اس کے لئے بھی اقتراب ثابت ہوگا بخلاف صبی اور کافر کے کیونکہ طعام کی حل و حرمت میں بھی ان کی خبر مقبول نہ ہوگی کیونکہ کافر مسلمان پر شہادت کا اہل ہی نہیں ہے اور صبی تو بالکل شہادت کا اہل نہیں ہے باوجودیکہ ان دونوں کی خبر سے تہمتِ کذب مدفوع نہیں ہے کیونکہ ان دونوں کی خبر سے جو چیز دوسرے مسلمانوں پر لازم ہوتی ہے وہ ان پر لازم نہیں ہوتی ہے کیونکہ کافر مخاطب بالشرائع نہیں ہے اور صبی غیر مکلف ہے فافہم۔

قولہ **الا ان ھذہ الضرورۃ** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ طعام کی حل و حرمت اور پانی کے طاہر و نجس ہونے کے بارے جب فاسق کی خبر میں ضرورت کا تحقق ہے تو چاہیے کہ اس کی خبر کو وجوب تحرّی کے بغیر قبول کر لیا جائے۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ طعام کی حل و حرمت اور پانی کی طہارت و

نجاست کے بارے فاسق کی خبر کے قبول کرنے میں یہ ضرورت غیر لازمہ ہے، کیونکہ عمل بالاصل ممکن ہے اور وہ اصل یہ ہے کہ پانی اصل خلقت کے اعتبار سے طاہر ہے اور اسی طرح طعام اصلِ خلقت کے اعتبار سے طاہر ہے اور ان دونوں کو نجاست سببِ عارض سے عارض ہوئی ہے۔ لہٰذا اس ضرورت غیر لازمہ کے تحقق کے وقت بھی فاسق کی خبرِ مذکور میں تحرّی واجب ہے بخلاف اُس خبر کے جو عبد اور وکیل کے بارے دی جاتی ہے کیونکہ یہاں ضرورۃ لازمہ ہے کہ اس خبر کے بغیر کوئی دلیل ہے ہی نہیں جس پر عمل کیا جاسکے (یعنی یہاں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ غیر توکل ہونا اور غیر ماذون ہونا اصل ہے بلکہ یہ بے اصل بات ہے) لہٰذا یہاں ضرورۃ لازمہ کے تحقق کے وقت تحرّی واجب نہیں ہے۔

قولہٗ **فلم یجعل الفسق ھدرًا**۔ تقدیرِ عبارت یہ ہے "واذا کان کذلک فلم یجعل الفسق ھدرًا" یعنی جب خبرِ مذکور میں ضرورت غیر لازمہ ہے تو یہاں فسق کو بالکل نظر انداز نہیں کیا گیا ہے بلکہ اس کا من وجہ اعتبار کیا گیا ہے بلکہ اس کا من وجہ اعتبار کیا گیا ہے اِس حیثیّت سے کہ فاسق کی خبر کو بغیر تحرّی کے قبول نہیں کیا جائے گا، اور جب اکبر رائے سے اس کی خبر کی تائید ہو جائے تو یہ خبر قابلِ قبول ہوگی۔

قولہٗ **ولا ضرورۃ فی المصیر الی روایتہ** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ جس طرح آپ نے طعام کی حل وحرمت کے بارے فاسق کی خبر کو تحرّی کے ساتھ قبول کیا ہے اسی طرح چاہیے کہ آپ فاسق کی خبر کو روایتِ حدیث کے بارے بھی تحرّی کے ساتھ قبول کریں۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ امورِ دین کے بارے فاسق کی خبر کو قبول کرنے کی قطعاً ضرورت نہیں ہے نہ تو تحرّی کے بغیر قبول کیا جاسکتا ہے اور نہ تحرّی کے ساتھ کیونکہ بابُ الحدیث میں عادل راویوں کی کثرت ہے اور ان کی وجہ سے ان کے غیر سے استغناء حاصل ہے پس جب یہاں برأسہا ضرورت منتفی ہوگئی تو خبرِ فاسق کو تحرّی کے ساتھ بھی قبول کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ فاسق کی خبر کا قبول کرنا، ضرورت کی فرع ہے اور جب ضرورت معدوم ہوگئی تو قبول بھی برأسہ معدوم ہوا۔

وَاَمَّا صَاحِبُ الْهَوٰی فَالْمَذْهَبُ الْمُخْتَارُ اَنَّهٗ لَا تُقْبَلُ رِوَايَةُ مَنِ انْتَحَلَ الْهَوٰی وَدَعَا النَّاسَ اِلَيْهِ لِاَنَّ الْمُحَاجَّةَ وَالدَّعْوَةَ اِلَى الْهَوٰی سَبَبٌ دَاعٍ اِلَى التَّقَوُّلِ فَلَا يُؤْتَمَنُ عَلٰی حَدِيْثِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

ترجمہ۔ اور صاحب ھویٰ کی روایت کے بارے (اختلاف ہے) مذہبِ مختار یہ ہے کہ وہ شخص جس نے اپنی خواہش کو ملّت و مذہب بنالیا ہے اور لوگوں کو اس کی طرف بلاتا ہے اُس کی روائت قبول نہیں کی جائے گی کیونکہ اہلِ حق کے ساتھ مخاصمت اور اپنی خواہش (جس کو اس نے اپنا مذہب بنالیا ہے) کی طرف دعوت یہ ایسا سبب ہے جو جھوٹ اور افترا کی طرف داعی ہے پس صاحبِ ھویٰ کے بارے یہ گمان نہیں رکھا جاسکتا کہ وہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی حدیث شریف پر امین ہے۔

تقریر وتشریح قولہٗ **واما صاحب الھویٰ** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے جب مستور، کافر، فاسق، معتوہ وغیرہ کی خبر کا حکم بیان فرمایا اب یہاں سے صاحب الھویٰ کی خبر کا حکم بیان کرتے ہیں۔ ھویٰ کا معنی ہے "بغیر داعیۃ الشرع کے نفس کا شہوات کی طرف میلان" اور "انتحل"، انتحال سے ہے اور انتحال، اتخاذ النحلۃ کو کہتے ہیں اور "نحلۃ"، کا معنی ملّت اور مذہب ہے یعنی صاحبُ الھویٰ اگر ایسا شخص ہے جس نے اپنی خواہش کو ملّت اور مذہب بنالیا ہے اور لوگوں کو اپنی اُس خواہش کی طرف دعوت دیتا ہے جس کو اُس نے ملّت ومذہب بنالیا ہے تو اس کی روائت کے قبول وعدم قبول میں مذہب مختار یہ ہے کہ اس بارے اس شخص کی روائت قابلِ قبول نہیں ہوگی کیونکہ صاحبِ ھویٰ کی اھلِ حق کے ساتھ مخاصمت اور اس کا لوگوں کو اپنی اُس خواہش کی طرف دعوت دینا جس کو اُس نے اپنا مذہب بنالیا ہے ایک ایسا سبب ہے جو حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر افترا اور جھوٹ کی طرف داعی ہے جیسا کہ گمراہ فرقوں میں اس امر کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے کہ یہ لوگ پہلے ایک غلط نظریہ گھڑ لیتے ہیں پھر اس کے بارے حدیث پیش کرتے ہیں اور اُس کو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر دیتے ہیں پس صاحبِ ھویٰ کے بارے یہ ہرگز گمان نہیں کیا جاسکتا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کی حدیث شریف پر امین ہے "اس مقام کی تفصیل یہ ہے کہ اہلِ ھویٰ کا اعتقاد یا تو کفر تک پہنچ گیا ہوگا یا نہیں اگر اس کا اعتقاد کفر تک پہنچ گیا ہے جیسے روافض کے غالی لوگ اور مجسمہ تو یہ لوگ کافر ہیں اور اگر اس کا اعتقاد کفر تک نہیں پہنچا ہے تو یہ لوگ فاسق ہیں تو صاحب ھویٰ جس کا اعتقاد کفر تک پہنچ چکا ہے اس کے بارے اختلاف ہے اہلِ اصول کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ اس کی شہادت اور روائت

دونوں قابلِ قبول ہیں کیونکہ یہ اہلِ قبلہ سے ہے اسلام کے ساتھ تمسک کرتا ہے اور جمہور اہلِ اصول کا مذہب یہ ہے کہ اس کی شہادت اور روائت دونوں مردود ہیں کیونکہ یہ کافر ہے اور کافر شہادت اور روائت کا اہل نہیں ہے اور قسم ثانی میں بھی اختلاف ہوا ہے قاضی ابوبکر الباقلانی اور ان کے متبعین کا قول یہ ہے کہ نہ اس کی شہادت قبول ہے اور نہ روائت کیونکہ یہ فاسق ہے اور فاسق معصیت کی پرواہ نہیں کرتا ہے تو پھر اس کے قول پر کیسے اعتماد کیا جا سکتا ہے اور صاحبِ ھویٰ فاسق کے بارے جمہور کا مذہب یہ ہے کہ اس کی شہادت قبول ہے باقی رہی اس کی روائت تو بعض کے نزدیک علی الاطلاق مقبولہ ہے اور بعض کا قول یہ ہے کہ اگر اس نے اپنی خواہش کو ملّت بنا لیا ہو اور لوگوں کو اس کی طرف بلاتا ہو تو پھر غیر مقبولہ ہے یہی قول اہلِ فقہ اور اہلِ حدیث کا مختار ہے اور اسی مذہب کو ماتن رحمۃ اللہ تعالیٰ نے متن میں اختیار کیا ہے۔

وَاِذَا ثَبَتَ اَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ حُجَّةٌ قُلْنَا اِنْ كَانَ الرَّاوِیُ مَعْرُوْفًا بِالْفِقْهِ وَالتَّقَدُّمِ فِی الْاِجْتِهَادِ كَالْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِیْنَ وَالْعَبَادِلَةِ الثَّلٰثَةِ وَزَیْدِ بْنِ ثَابِتٍ وَمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ وَاَبِیْ مُوْسَی الْاَشْعَرِیِّ وَعَائِشَةَ رِضْوَانُ اللّٰهِ عَلَیْهِمْ اَجْمَعِیْنَ وَغَیْرِهِمْ مِمَّنْ اشْتَهَرَ بِالْفِقْهِ وَالنَّظَرِ كَانَ حَدِیْثُهُمْ حُجَّةً یُتْرَكُ بِهِ الْقِیَاسُ وَاِنْ كَانَ الرَّاوِیُ مَعْرُوْفًا بِالْعَدَالَةِ وَالْحِفْظِ وَالضَّبْطِ دُوْنَ الْفِقْهِ مِثْلُ اَبِیْ هُرَیْرَةَ وَاَنَسِ بْنِ مَالِكٍ فَاِنْ وَافَقَ حَدِیْثُهُ الْقِیَاسَ عُمِلَ بِهٖ وَاِنْ خَالَفَهٗ لَمْ یُتْرَكْ اِلَّا لِلضَّرُوْرَةِ وَانْسِدَادِ بَابِ الرَّاْیِ وَذٰلِكَ مِثْلُ حَدِیْثِ اَبِیْ هُرَیْرَةَ فِی الْمُصَرَّاةِ

ترجمہ - اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ خبرِ واحد حجت ہے تو ہم کہتے ہیں کہ راوی اگر فقہ اور تقدم فی الاجتہاد کے ساتھ معروف ہو جیسے خلفائے راشدین (حضرت ابوبکر، حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم، اور عبادلہ ثلٰثہ (یعنی حضرت عبداللہ بن

مسعود، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم) اور حضرت زید بن ثابت اور حضرت معاذ بن جبل اور حضرت ابی موسیٰ الاشعری اور حضرت ام المؤمنین عائشہ صدیقہ اور ان کے علاوہ جو فقہ اور نظر کے ساتھ معروف ہوں رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین، ان کی حدیث حجت ہو گی۔ اس کے مقابلہ میں قیاس ترک کر دیا جائے گا اور راوی اگر عدالت اور حفظ اور ضبط، کے ساتھ معروف ہو لیکن فقہ کے ساتھ معروف نہ ہو جیسے حضرت ابی ہریرۃ اور حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہما تو اگر اس راوی کی حدیث قیاس کے موافق ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا اور اگر اس راوی کی حدیث، قیاس کے مخالف ہو جب بھی بغیر ضرورۃِ شدیدہ کے اس پر عمل کرنا ترک نہ کیا جائے گا کیونکہ اگر ضرورۃِ شدیدہ کے وقت بھی اس راوی کی حدیث پر عمل کیا جائے تو پھر قیاس کا دروازہ بالکل ہی مسدود ہو کر رہ جائے گا اور اس کی مثال حضرت ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی وہ حدیث ہے جو "المصرّاۃ" کے بارے ان سے مروی ہے۔

تقریر و تشریح قولہ و اذا ثبت الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب حدیث شریف کے، "راویوں کی قلّت اور کثرت اور حدیث شریف کے اتصال و انفصال کے اعتبار سے حدیث شریف کی تقسیم کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب حدیث کی تقسیم، راوی کے حال کے اعتبار سے شروع فرماتے ہیں بایں طور کہ حدیث کا راوی معروف ہو گا یا مجہول اور معروف یا تو معروف بالفقہ ہو گا یا معروف بالعدالۃ اور اگر مجہول ہو تو اس کی پانچ اقسام ہیں۔ تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حدیث شریف کا راوی اگر فقہ میں معروف ہے یعنی اس کو اجتہاد کی وجہ سے دوسروں پر درجہ کے اعتبار سے تقدّم حاصل ہے جیسے خلفاءِ راشدین اور عبادلہ ثلاثہ (عبادلہ، عبدل کی جمع ہے جو کہ عبداللہ کا مرخّم ہے) اور فقہاء کے نزدیک ان عبادلہ ثلاثہ سے مراد حضرت عبداللہ بن مسعود و حضرت عبداللہ بن عمر و حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم ہیں اور بعض نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بدل حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ذکر کیا ہے اور علامہ کرمانی رحمۃ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ عبادلہ اربعہ حضرت عبداللہ ابن زبیر و حضرت عبداللہ بن عباس و حضرت عبداللہ بن عمرو حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہم ہیں اور محدثین کے نزدیک عبادلہ ثلاثہ سے مراد حضرت عبداللہ بن عباس و حضرت عبداللہ بن عمر و حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہم ہیں یعنی ان میں حضرت عبداللہ بن مسعود نہیں ہیں۔ مگر راقم الحروف بندۂ ناچیز محمد اشرف غفرلہ کو یاد پڑتا ہے کہ استاذی المکرّم ملک التدریس، جلالۃ العلم، بحر العلوم شیخ المعقول والمنقول محیط الفروع والاصول امام اہلِ سنّت حضرت العلامہ مولانا الحاج الحافظ عطا محمد چشتی گولڑوی بندیالوی دامت برکاتہم العالیہ نے فرمایا کہ محدثین کے نزدیک عبادلہ ثلاثہ سے مراد

حضرت عبداللہ بن عباس و حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت عبداللہ ابن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہم ہیں۔ باقی عام طور پر شارحین حدیث کے حضرت عبداللہ بن مسعود کو عبادلہ ثلاثہ میں ذکر نہ کرنے کی وجہ وہی ہے جس کو حضرت امام بیہقی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے ذکر فرمایا ہے۔

"قال البیہقی لانہ قد تقدمت وفاتہ وھؤلاء عاشوا طویلا حتی احتیج الی علمھم فاذا اتفقوا علی شئ قیل ھو قول العبادلہ او فعلھم"، ماحصل بحث یہ ہے کہ عبادلہ ثلاثہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود درجۂ داخل ہیں خواہ عبادلہ ثلاثہ کا ذکر محدثین کریں یا فقہاء۔" واللہ اعلم بالصواب۔ اور ان حضرات کے ساتھ حضرت زید بن ثابت و حضرت معاذ بن جبل و حضرت ابی موسیٰ اشعری و حضرت ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اور ان کے علاوہ وہ حضرات بھی مراد ہیں جو فقہ و نظر یعنی اجتہاد میں مشہور ہیں جیسے حضرت ابی بن کعب و حضرت ابی الدرداء رضی اللہ تعالیٰ عنہما۔ ان کی حدیث حجت ہوگی اس کے مقابلہ میں قیاس ترک کر دیا جائے گا۔ حضرت امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ کا اس بارے اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر خبرِ واحد قیاس کے مخالف ہو تو قیاس، خبرِ واحد پر مقدم ہوگا۔ آپ کی دلیل یہ ہے کہ مروی ہے کہ جب حضرت ابی ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ حدیث روایت کی "من حمل جنازۃ فلیتوضأ" (کہ جو شخص جنازہ اٹھائے اُسے چاہیے کہ وہ بعد میں وضو کرلے"۔) تو آپ سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا کیا ان خشک لکڑیوں کے اُٹھانے سے ہم پر وضو کرنا لازم ہوگا؟ اعلم۔ اس مقام پر اگر یہ سوال کیا جائے کہ یہاں روائت مذکورہ کو لانا درست نہیں ہے کیونکہ بات ہو رہی ہے مجتہد کی خبرِ واحد کی اور حضرت ابی ہریرہ مجتہد نہیں ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روائت اُن حضرات کے مختار کے پیشِ نظر مذکور ہوئی ہے جو حضرت ابی ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو فقیہ مجتہد تسلیم کرتے ہیں حضرت بحر العلوم، فواتح الرحموت صـ ۱۷۷ ج ۲ میں فرماتے ہیں "وقد سبق ان ابا ھریرۃ فقیہ مجتہد لاشک فیہ" اور ہم احناف یہ کہتے ہیں کہ خبر یعنی حدیث شریف اپنی حقیقت کے اعتبار سے ایک یقینی شئ ہے کیونکہ یہ اُس مقدس ہستی کا ارشاد ہے جن کے بارے ارشاد باری تعالیٰ ہے "وَمَا یَنْطِقُ عَنِ الْھَوٰی ﴿﴾ اِنْ ھُوَ اِلَّا وَحْیٌ یُّوْحٰی ﴿﴾" اور وہ اپنی خواہش سے کوئی بات نہیں فرماتے ہیں جو کچھ آپ فرماتے ہیں وہ تو صرف وحی ہے جو آپ پر اللہ کی طرف سے کی جاتی ہے"، تو معلوم ہوا کہ حدیث شریف اُس ہستی عظیم کا قول ہے جو اپنی نفسانی خواہش سے بولا نہیں کرتی تھی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم البتہ شبہ اس حدیث کے ہم لوگوں تک پہنچنے کے طریق میں ہے اور قیاس تو اپنے اصل اور وصل دونوں کے اعتبار سے مشکوک و مشتبہ ہے کیونکہ نص کے اوصاف میں سے ہر وصف اس امر کا احتمال رکھتی ہے کہ وہ حکم میں مؤثر ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ مؤثر نہ ہو لہٰذا قیاس خبر کا ہرگز مقابلہ نہیں کرسکتا ہے۔ اور اگر راوی، عدالت و ضبط و حفظ میں معروف ہو لیکن فقہ (اجتہاد) میں معروف نہ ہو جیسا کہ

حضرت ابی ہریرۃ اور انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہما۔ تو اگر اس کی حدیث، قیاس کے موافق ہو تو اس حدیث شریف پر عمل کیا جائے گا اور اگر قیاس کے مخالف ہو تو صرف ضرورت شدیدہ کے پیشِ نظر ہی اس کو ترک کیا جائے گا کیونکہ اگر ضرورت شدیدہ کے وقت بھی حدیث پر عمل کیا جائے تو باب قیاس بالکل ہی مسدود ہو جائے گا حالانکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے" فاعتبروا یا اولی الابصار" (اے دل کی آنکھوں والو ایک کے حال کو دوسرے کے حال پر قیاس کر لیا کرو) اور راوی غیر فقیہ ہے ممکن ہے کہ اس نے اس حدیث کو بالمعنی نقل کیا ہو یعنی حدیث کے مضمون کو دوسرے الفاظ میں بیان کر دیا ہو کیونکہ نقل بالمعنی ان میں ایک عام اور مشہور بات تھی تو یہ بھی ممکن ہے کہ راوی سے اس میں خطاء ہوگئی ہو اور وہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی مراد کا ادراک نہ کر سکا ہو جس کی وجہ سے اس کی حدیث قیاس کے مخالف ہوگئی تو پھر اس کے قول پر اعتماد کرتے ہوئے اُس قیاس کو کیسے ترک کیا جا سکتا ہے جو کتاب اللہ سے ثابت ہوا ہے پس اس ضرورت شدیدہ کے پیشِ نظر اس حدیث کو ترک کر کے ہم نے قیاس پر عمل کیا ہے۔ اور ایسا کرنے سے مراد نعوذ باللہ حضرت ابی ہریرہ اور ان جیسے دوسرے صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم کی تحقیر نہیں ہے بلکہ یہاں حدیث کو ترک کرنے کی حکمت بیان کرنی ہے اور اس کے ترک کا نکتہ سمجھانا ہے۔ اور اس کی مثال وہ حدیث ہے جس کو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ نے مصراۃ کے بارے میں روائت کیا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا" لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعھا بعد ذلک فھو بخیر النظرین بعد ان یحلبھا ان رضیھا امسکھا وان سخطھا ردھا وصاعا من تمر رواہ مسلم و ابوداؤد" التصریہ باب تفعیل ہے اور الصری سے ماخوذ ہے اس کا لغوی معنی "جمع کرنا ہے"، کہا جاتا ہے صریت الماء وصریتہ، (جس وقت تو اس کو جمع کرے) اور حدیث شریف میں اس سے مراد گائے وغیرہ کے تھن میں دودھ روک دینا اور اس کے دوہنے کو کچھ دن ترک کر دینا تاکہ دودھ زیادہ معلوم ہو تاکہ اس کے بعد مشتری جب اس گائے یا بھینس کا دودھ دوہے گا تو اس کا دودھ زیادہ دیکھ کر دھوکا کھا جائے گا اور گراں قیمت سے اس گائے وغیرہ کو خرید لے گا پھر اس کے بعد غلطی ظاہر ہو جائے گی اور تھوڑا دودھ پائے گا۔ حدیثِ مذکور کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی مشتری اس دھوکا میں آگیا تو اس کو اختیار ہے کہ اگر اس طے شدہ قیمت پر اُسے وہ گائے وغیرہ پسند ہے تو اُسے رکھ لے اور اگر وہ اُسے ناپسند ہے تو اُسے بائع کے پاس واپس کر دے اس کے ساتھ ایک صاع کھجوریں بھی دے، یہ ایک صاع کھجوریں اُس دودھ کے بدلے میں ہے جس کو اس نے خریدنے کے بعد یوم اوّل میں نوش کیا تھا۔ تو یہ حدیث من کل وجہ قیاس کے مخالف ہے کیونکہ قانون یہ ہے کہ تمام عدوانات یعنی مظالم اور بیوع کے تاوان مثلی چیزوں میں مثل سے متعین ہیں اور قیمت والی چیزوں میں قیمت سے متعین ہیں پس مناسب یہی ہے کہ نوش کئے ہوئے دودھ کا ضمان و تاوان دودھ ہی سے ادا کیا

جائے یا اس کی قیمت سے اور اگر تمر یعنی کھجوریں اس میں قیمت ہو تو قیاس یہ چاہتا ہے کہ دودھ کی کمی اور زیادتی کی صورت میں تمر میں بھی کمی و زیادتی ہو نہ یہ کہ کمی اور زیادتی ہر صورت میں ایک صاع تمر ضروری ہو تو جب اس حدیث پر اس کے مخالفِ قیاس ہونے کی وجہ سے عمل نہیں ہو سکتا ہے تو مشتری کے لئے تصریہ کے سبب سے یہ جائز نہیں ہے کہ اس گائے وغیرہ کو واپس کر دے کیونکہ بیع، سلامتِ مبیع کا تقاضا کرتی ہے اور دودھ کے کم ہونے کی وجہ سے وصفِ سلامۃ فوت نہیں ہوتی ہے کیونکہ دودھ ثمرہ ہے اور ثمرہ کے معدوم ہونے سے وصفِ سلامۃ معدوم نہیں ہوتی ہے اور اگر دودھ میں کمی آجائے تو وصفِ سلامۃ بطریق اولیٰ فوت نہیں ہوگی یہ تو حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے اور حضرت امام شافعی اور حضرت امام مالک رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ تصریہ عیب ہے حتیٰ کہ مشتری کو اختیار ہوگا اگر چاہے تو گائے وغیرہ کو رد کر دے اور ایک صاع تمر ساتھ دے دے اور اگر چاہے تو اس کو اپنے پاس رکھ لے، تو انہوں نے ظاہر حدیث پر عمل کیا ہے۔ اعلم فرقِ مذکور یعنی راوی کے معروف بالفقہ اور معروف بالعدالۃ ہونے کے درمیان یہ فرق و امتیاز ملحوظ رکھنا حضرت عیسیٰ بن ابان رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے اور حضرت امام ابوالحسن الکرخی اور ان کے متبعین رحمہم اللہ تعالیٰ جو ہمارے اصحاب سے ہیں ان کے نزدیک راوی کا فقیہہ ہونا حدیث کے قیاس پر مقدم ہونے کے لئے شرط نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک ہر عادل، ضابط راوی کی حدیث قیاس پر مقدم ہے بشرطیکہ کتاب اللہ اور سنتِ مشہورہ کے مخالف نہ ہو وھذا ھو الحق المبین اور اسی کی طرف اکثر علماء مائل ہوئے ہیں اور یہی صحابہ و تابعین سے ماثور ہے۔ سوال: اگر حضرت امام ابوالحسن الکرخی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مذہب حق ہے اور ہمارے اصحاب کی اکثریت اسی کی طرف مائل ہے تو پھر حدیث المصرّات پر عمل کیوں نہیں کیا جاتا۔ الجواب حدیث المصرّات پر عمل نہ کرنے کی وجہ صرف یہ ہے کہ یہ حدیث، اجماع کے مخالف ہے جو کہ وجوب المثل او القیمۃ عند فوات العین و تعذر الرد، پر منعقد ہوا ہے

وَإِنْ كَانَ الرَّاوِيْ مَجْهُوْلًا لَا يُعْرَفُ إِلَّا بِحَدِيْثٍ رَوَاهُ أَوْ بِحَدِيْثَيْنِ مِثْلُ وَابِصَةَ بْنِ مَعْبَدٍ وَسَلَمَةَ ابْنِ الْمُحَبَّقِ فَإِنْ رَوَى عَنْهُ السَّلَفُ وَشَهِدُوْا بِصِحَّتِهِ أَوْ سَكَتُوْا عَنِ الطَّعْنِ صَارَ حَدِيْثُهُ مِثْلَ حَدِيْثِ الْمَعْرُوْفِ وَإِنِ اخْتُلِفَ فِيْهِ مَعَ نَقْلِ الثِّقَاتِ عَنْهُ فَكَذٰلِكَ عِنْدَنَا وَإِنْ لَمْ يَظْهَرْ فِي السَّلَفِ إِلَّا الرَّدُّ لَمْ يُقْبَلْ حَدِيْثُهُ وَصَارَ مُسْتَنْكَرًا وَإِنْ كَانَ لَمْ يَظْهَرْ حَدِيْثُهُ

فِي السَّلَفِ وَلَمْ يُقَابَلْ بِرَدٍّ وَلَا قَبُوْلٍ لَمْ يَجِبِ الْعَمَلُ بِهِ لٰكِنَّ الْعَمَلَ بِهِ جَائِزٌ لِأَنَّ الْعَدَالَةَ أَصْلٌ فِيْ ذٰلِكَ الزَّمَانِ حَتّٰى أَنَّ رِوَايَةَ مِثْلِ هٰذَا الْمَجْهُوْلِ فِيْ زَمَانِنَا لَا يَحِلُّ الْعَمَلُ بِهِ لِظُهُوْرِ الْفِسْقِ

ترجمہ۔ اور اگر راوی مجہول ہو (روایتِ حدیث اور عدالت کے اعتبار سے نہ کہ نسب کے اعتبار سے) بایں طور کہ وہ سوائے ایک حدیث یا دو حدیث روایت کرنے کے معروف نہ ہو جیسے وابصہ بن معبد اور سلمۃ ابن المحبّق (اہلِ اصول کے نزدیک بکسر الباء ہے) پس اگر اس سے سلف صالحین نے روایت[1] کی اور اس کی صحت کی شہادت دی یا اس کی روایت پہنچنے کے بعد اس پر طعن کرنے سے سکوت[2] کیا تو ان دونوں قسموں میں اس کی حدیث معروف بالفقہ والعدالۃ والضبط کی حدیث کی طرح ہوگی اور اگر سلف صالحین اس سے روایت کرنے میں باہم مختلف ہو گئے ہوں باوجود اس کے کہ ثقات نے اس سے نقل کیا[3] ہو تو ہمارے نزدیک یہ بھی حدیثِ معروف کی طرح ہوگی اور اگر سلف صالحین سے سوائے رد کے اور کچھ ظاہر نہ ہوا ہو تو اس کی حدیث قابلِ قبول نہیں ہوگی اور قابلِ انکار و رد[4] ہوگی۔ اور اگر اس کی حدیث دورِ سلف صالحین میں ظاہر ہی نہ ہوئی ہو اور اس کے بارے رد اور قبول ظاہر نہ ہوا ہو تو اس[5] پر عمل کرنا واجب نہیں ہے لیکن اس کے ساتھ عمل کرنا جائز ہوگا کیونکہ اس زمانہ میں عدالت اصل ہے حتیٰ کہ مجہولِ مذکور کی روایت جیسی کوئی روایت ہمارے زمانہ (یعنی قرونِ ثلاثہ کے بعد) میں کوئی شخص روایت کرے تو اس کے ساتھ عمل جائز نہیں ہوگا کیونکہ ہمارے زمانہ میں فسق ظاہر ہو گیا ہے

تقریر و تشریح قولہ فکذلک عندنا۔ یعنی اس کی روایت کو بعض نے قبول کیا ہو اور بعض نے رد کیا ہو باوجودیکہ ثقات نے اس سے اس روایت کو نقل کیا ہے تو یہ حدیث، معروف راوی کی حدیث کی طرح ہے حتیٰ کہ اس کو قبول کیا جائے گا اور یہ حدیث قیاس پر مقدم ہوگی اس کی مثال میں وہ حدیث نقل کی ہے جس کو حضرت امام ترمذی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے روایت کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے اُس شخص کے بارے سوال کیا گیا جس نے ایک عورت سے نکاح کیا تھا اور اُس نے اُس کا حق مہر مقرر نہیں کیا تھا اور اُس سے دخول نہیں کیا تھا حتیٰ کہ وہ فوت ہو گیا" تو آپ نے اس مسئلہ میں ایک مہینے تک غور و فکر کرنے کے بعد ارشاد فرمایا کہ میں نے اس بارے حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے کچھ نہیں سنا ہے البتہ میں اپنی پوری کوشش و

اجتہاد سے اس کا یہ حل پیش کرتا ہوں۔ اگر میں نے اس میں درستگی کو پالیا تو یہ اللہ تبارک وتعالیٰ کی طرف سے ہوگا اور اگر مجھ سے خطاء ہوگئی تو یہ میری اور شیطان کی طرف سے ہوگی وہ حل یہ ہے کہ اُس عورت کا حق مہر مثل ہے نہ کم نہ زیادہ (وکس یعنی نقصان اور شطط یعنی زیادۃ) اور اِس عورت پر عدّت ہے اور اس کے لئے میراث ہے۔ یہ حل سنتے ہی حضرت معقل بن سنان الاشجعی کھڑے ہوگئے اور فرمایا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے بردع بنت واشق جو ہم میں سے ایک عورت تھی کے بارے ٹھیک اسی طرح فیصلہ فرمایا تھا جس طرح کہ آپ نے فیصلہ فرمایا ہے تو حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس قدر خوش ہوئے کہ اس سے پہلے کبھی اتنے خوش نہیں دیکھے گئے تھے اس سے بڑھ کر خوشی اور کیا ہوسکتی ہے کہ آپ کا فیصلہ، نبی مکرّم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے فیصلہ کے مطابق ہوا اور اس حدیث کے ساتھ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عمل نہیں کیا ہے اور آپ نے فرمایا کہ اُس عورت کے لئے میراث کافی ہے اور اس کے لئے مہر نہیں ہے اور اُس پر عدّت ہے۔ اپنی رائے پر عمل کرنے کی بناء پر اور وہ یہ کہ حضرت معقل بن سنان کی خبر حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ کی اِس رائے کے خلاف واقع ہوئی کہ معقود علیہ (بضع) جب اس کے پاس صحیح وسالم لوٹ آیا تو اَب وہ اس کے مقابلے میں کسی بدل کی مستحق قرار نہیں پاتی جیسا کہ اس صورت میں جبکہ اسے دخول سے قبل اس کا شوہر طلاق دے دیتا اور اس کے لئے کوئی مہر مقرر نہ کرتا کیونکہ اس صورت میں اس عورت کے لئے متعہ یعنی قمیض، ازار اور ردار کے سوا کوئی حق نہیں ہوتا ہے پس حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اس قیاس پر عمل کیا ہے جس پر کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عمل کیا ہے اور اس خبر کو رد کردیا ہے کیونکہ یہ مختلف فیہ ہے پس اس پر قیاس کو مقدم رکھا گیا ہے اور ہم احناف اس حدیث پر عمل کرتے ہیں کیونکہ اس حدیث کو معقل بن سنان سے ثقات نے روائت کیا ہے جیسے حضرت علقمہ رضی اللہ عنہ، حضرت مسروق رضی اللہ عنہ اور حضرت نافع بن جبیر رضی اللہ عنہ اور حضرت حسن رحمہم اللہ تعالیٰ تو اِن کی روائت سے اور ان کے معقل بن سنان کی خبر پر عمل کرنے سے معقل بن سنان کی عدالت ثابت ہوگئی باوجودیکہ یہ خبر قیاس سے بھی مؤکّد ہے اور وہ یہ کہ موت مہر مثل کو اسی طرح مؤکّد کرتی ہے جس طرح کہ مسمّٰی کو مؤکّد کرتی ہے۔

قولہٗ **وان لم یظہر من السلف** الخ۔ راوی مجہول کی یہ قسم رابع ہے اس کی مثال وہ حدیث ہے جس کو حضرت امام ترمذی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے روائت کیا ہے کہ فاطمہ بنت قیس سے مروی ہے کہ اِس نے کہا کہ میرے شوہر نے مجھے تین طلاقیں دے دیں اور حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے ان کے لئے فرمایا لاسکنیٰ لک ولانفقۃ۔ "کہ تیرے لئے نہ رہائشی گھر ہے اور نہ نفقہ" تو اِس کو رد کرتے ہوئے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ ہم کتاب اللہ اور اپنے نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کی سنّت کو ایک

عورت کی بات سے چھوڑ نہیں سکتے ہمیں اس بات کا علم نہیں ہے کہ وہ اپنی بات میں سچی ہے یا جھوٹی، اس نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے ارشاد کو یاد رکھا ہے یا کہ بھلا دیا ہے کیونکہ میں نے خود حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کو فرماتے ہوئے سُنا ہے کہ اس طرح کی مطلقہ عورت کے لئے نفقہ اور سکنیٰ ہے اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ ارشاد صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم کی موجودگی میں فرمایا اور کسی صحابی نے اس کا انکار نہیں فرمایا اس سے اس امر پر اجماع ہوگیا کہ فاطمہ بنت قیس کی حدیث قابلِ رد ہے۔ اور کتاب اللہ سے مراد اللہ تعالیٰ کا قول "ولا تخرجوھن من بیوتھن" کو سکنیٰ کے باب میں اور قول باری تعالیٰ وللمطلقات متاع بالمعروف کو نفقہ کے باب میں مراد رکھا ہے" واللہ اعلم بالصواب۔

قولہٗ **وان کان لم یظہر حدیثہ** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے راوی مجہول کی قسم خامس کا ذکر فرماتے ہیں کہ اگر اس کی حدیث سلف صالحین کے زمانے میں ظاہر ہی نہیں ہوئی ہے اور نہ اس کے بارے رد اور قبول ہی ظاہر ہوا ہے تو اس پر عمل واجب نہیں ہے ہاں اس کے ساتھ عمل جائز ہے بشرطیکہ یہ حدیث قیاس کے مخالف نہ ہو بلکہ قیاس کے موافق ہو اور اس وقت حکم کو حدیث شریف کی طرف منسوب کیا ہے باوجودیکہ یہ حکم قیاس سے بھی ثابت ہوتا ہے بایں فائدہ کہ خصم اس صورت میں حکم کو رد کرنے پر اس قدر قادر نہ ہوگا جتنا کہ قیاس کی صورت میں رد کرنے پر قادر ہوگا۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اب اپنے قول: "لان العدالۃ اصل" سے اس امر پر دلیل پیش کرتے ہیں کہ حدیثِ مذکور پر عمل جائز ہے فرماتے ہیں کہ صدر اول میں عدالت اصل ہے حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کا ارشاد ہے "خیر القرون قرنی ثم الذین یلونھم الحدیث" حتیٰ کہ ہمارے اس زمانہ میں یعنی قرونِ ثلاثہ کے بعد اس مجہول راوی کی روائت جیسی کوئی شخص روایت کرے تو وہ ہرگز قابلِ عمل نہیں ہوگی کیونکہ اس زمانہ میں فسق ظاہر ہوگیا ہے جس کے پیشِ نظر حدیثِ مذکور درجہ اعتبار سے ساقط ہوگئی تو یہ قابل عمل نہیں ہوسکتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

فَصَارَ الْمُتَوَاتِرُ یُوْجِبُ عِلْمَ الْیَقِیْنِ وَالْمَشْھُوْرُ عِلْمَ الطُّمَانِیْنَۃِ وَخَبَرُ الْوَاحِدِ عِلْمَ غَالِبِ الرَّأیِ وَالْمُسْتَنْکَرُ مِنْہُ یُفِیْدُ الظَّنَّ وَاِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِیْ مِنَ الْحَقِّ شَیْئًا وَالْمُسْتَتَرُ مِنْہُ فِیْ حَیِّزِ الْجَوَازِ لِلْعَمَلِ بِہٖ دُوْنَ الْوُجُوْبِ

ترجمہ۔ پس خبر متواتر علم یقینی کو واجب کرتی ہے اور خبر مشہور سے علم طمانینت آتا ہے اور خبر واحد سے غالب رائے کا علم یعنی ظن حاصل ہوتا ہے اور خبر واحد سے مستنکر سے ظن یعنی وہم حاصل ہوتا ہے اور ظن کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا اور خبر واحد سے مستتر عمل کے اعتبار سے جیز جواز میں ہے یعنی اس کے ساتھ عمل کرنا جائز ہے واجب نہیں ہے۔

تقریر وتشریح قولہ **فصار المتواتر** الخ۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اب یہاں سے حدیث شریف کے بارے اپنی گفتگو کا خلاصہ بیان فرماتے ہیں کہ خبر متواتر سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے اور خبر متواتر کے مقابلے خبر موضوع ہے کیونکہ اس میں حجت ہونے کا احتمال بالکلیہ منقطع ہوتا ہے اور خبر مشہور سے علم طمانینت حاصل ہوتا ہے اور علم طمانینت وہ علم ہوتا ہے جو قلب میں حاصل ہو بایں طور کہ اس کی جانب مخالف کا بہت ضعیف سا احتمال موجود ہو بخلاف یقین کے کیونکہ اس میں جانب مخالف کا قطعًا احتمال نہیں ہوتا ہے اور خبر مشہور کے مقابلے خبر مستنکر ہے کما ستعرف اور خبر واحد سے غالب رائے کا علم حاصل ہوتا ہے اور غالب رائے سے مراد وہ ہے کہ جس میں جہت ثبوت راجح ہو اور اس سے مراد ظن ہے۔ سوال: اس میں اور علم طمانینت میں کیا فرق ہے۔ الجواب: ان میں فرق ظاہر ہے کیونکہ علم طمانینت میں جہت عدم مرجوح جدًا ہے اور دوسرے میں بھی جہت عدم مرجوح ہے لیکن پہلے سے مرتبہ میں کم ہے پس پہلا، دوسرے کی بنسبت اقوی ہے۔ اور خبر واحد کی مستنکر سے ظن یعنی وہم حاصل ہوتا ہے اور وہم وہ ہوتا ہے جس میں عدم ثبوت راجح ہو اور ظن یعنی وہم کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا لہٰذا مصنف کا قول "وان الظن الخ" اس امر کی طرف اشارہ ہوگا کہ اس کے ساتھ عمل جائز نہیں ہے کما مر: اور خبر واحد سے مستتر یعنی وہ خبر واحد جو سلف میں معروف نہیں ہوئی اور نہ اس کے بارے رد و قبول ظاہر ہوا تو اس کے ساتھ عمل جائز ہے واجب نہیں ہے کیونکہ یہ ایسے علم کا فائدہ دیتی ہے جس میں دونوں جہتیں برابر ہیں۔

وَيَسْقُطُ الْعَمَلُ بِالْحَدِيْثِ اِذَا ظَهَرَ مُخَالَفَتُهُ قَوْلًا اَوْ عَمَلًا مِنَ الرَّاوِيْ بَعْدَ الرِّوَايَةِ اَوْ مِنْ غَيْرِهٖ مِنْ اَئِمَّةِ الصَّحَابَةِ وَالْحَدِيْثُ ظَاهِرٌ لَا يَحْتَمِلُ الْخِفَاءَ عَلَيْهِمْ وَيُحْمَلُ عَلَى الْاِنْتِسَاخِ وَاخْتُلِفَ فِيْمَا اِذَا اَنْكَرَ الْمَرْوِيُّ عَنْهُ قَالَ بَعْضُهُمْ يَسْقُطُ الْعَمَلُ بِهٖ وَهُوَ الْاَشْبَهُ وَقَدْ قِيْلَ اِنَّ هٰذَا

قَوْلُ اَبِيْ يُوْسُفَ خِلَافًا لِمُحَمَّدٍ وَهُوَ فَرْعُ اخْتِلَافِهِمَا فِيْ شَاهِدَيْنِ شَهِدَا عَلَى الْقَاضِيْ بِقَضِيَّةٍ وَهُوَ لَا يَذْكُرُهَا قَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ لَا تُقْبَلُ وَقَالَ مُحَمَّدٌ تُقْبَلُ.

ترجمہ۔ اور حدیث پر عمل کرنا ساقط ہو جاتا ہے جب راوی سے روائت کرنے کے بعد اس حدیث کی قولًا یا عملًا مخالفت ظاہر ہو یا راوی کے غیر ائمہ صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم سے اس حدیث کی مخالفت ظاہر ہو حالانکہ حدیث ظاہر ہے صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم پر خفاء کا احتمال نہیں رکھتی ہے تو یہ حدیث انتساخ پر محمول ہوگی۔ اور جب مروی عنہ، روائت ہی کا انکار کر دے تو اس صورت میں ائمہ کرام کی آراء مختلف ہیں چنانچہ بعض کا قول یہ ہے کہ اس حدیث پر عمل کرنا ساقط ہو جائے گا اور یہ اشبہ بالحق ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ سقوط العمل بالخبر حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول ہے اس میں حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے اور یہ اختلاف ان کے ایک اور اختلاف پر مبنی ہے اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کہا کہ قاضی صاحب نے یہ فیصلہ میرے حق میں کیا ہے اور قاضی صاحب نے کہا کہ مجھے تو کوئی یاد نہیں ہے کہ میں نے یہ فیصلہ تیرے حق میں کیا ہے تو مدعی نے فیصلہ پر دو گواہ پیش کر دیئے اور انہوں نے گواہی دی کہ قاضی صاحب نے اس مدعی کے حق میں فیصلہ کیا ہے تو حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی اور حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ان کی شہادت مقبول ہوگی۔

تقریر وتشریح قولہ **ویسقط العمل** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب تقسیمات کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب اس طعن کا بیان شروع فرماتے ہیں جو حدیث کو راوی اور اس کے غیر کی طرف سے لاحق ہوتا ہے فرماتے ہیں کہ جب راوی سے روائت حدیث کے بعد اس حدیث کی مخالفت ظاہر ہو قولًا بایں طور کہ وہ اس حدیث کے خلاف فتویٰ صادر کرے یا عملًا بایں طور کہ وہ اس حدیث کے خلاف عمل کرے اور یہ خلاف پورے یقین کے ساتھ ہو تو بالاتفاق اس حدیث پر عمل کرنا ساقط ہو جائے گا کیونکہ اس کی مخالفت خالی نہیں یا تو اس لئے ہوگی کہ یہ حدیث موضوع ہے یا منسوخ ہے یا قلت توجہ اور تھاون بالحدیث کی وجہ سے ہے یا اس راوی کی غفلت اور اس کے نسیان کی بناء پر ہوگی اور ہر حال یہ حدیث درجہ اعتبار سے ساقط ہو جائے گی پہلی

دونوں صورتوں میں تو ظاہر ہے اور دوسری دونوں صورتوں میں حدیث کا درجہ اعتبار سے ساقط ہونا اس لئے ہے کہ اس راوی میں عدالت والی شرط مفقود ہے۔ اور ہم نے "والخلاف بیکون یقیناً" اس لئے کہا ہے تاکہ اُس صورت سے احتراز ہو سکے جس میں حدیث متعدد معانی کا احتمال رکھے اور راوی نے اُن میں سے ایک معنی اخذ کیا ہو اور اس پر عمل کیا ہو تو یہ مخالفت حدیث کو درجہ اعتبار سے ساقط نہیں کرے گی اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "بعد الروایۃ" اُس مخالفت سے احتراز ہے جو اس روائت سے پہلے ہو یا اُس کی تاریخ ہی معلوم نہ ہو کیونکہ یہ مخالفت بھی مضر نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ روائت سے قبل راوی کا یہ مذہب تھا پھر اس نے اس حدیث کی وجہ سے اس کو ترک کر دیا۔ اور دوسری صورت میں ضرر اس لئے نہیں ہے کہ حدیث شریف اصل کے لحاظ سے حجت ہے البتہ تاریخ کے نہ معلوم ہونے کی وجہ سے اس کے سقوط میں شک واقع ہو گیا جو حدیث کے سقوط کا باعث نہیں ہو سکتا۔

قولہ **اومن غیرہ** الخ اس کا عطف مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "الراوی" پر ہے ای یظہر المخالفۃ من الراوی او من غیرہ من ائمۃ الصحابۃ رضی والحال ان الحدیث ظاہر لا یحتمل الخفاء علیہم" اور "والحدیث ظاہر" کی قید سے اس حدیث سے احتراز کیا ہے جو صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم پر خفاء کا احتمال رکھتی ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم پر خفاء کا احتمال حدیث میں کسی جرح کا موجب نہیں ہے جیسا کہ وہ حدیث شریف جس کی بناء پر نماز میں قہقہہ سے وضوء کرنا واجب ہوتا ہے اس حدیث کو حضرت زید بن خالد جہنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے روایت کیا ہے مگر حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس کی مخالفت کی ہے اور اس حدیث پر عمل نہیں کیا ہے اور ان کا اس حدیث کی مخالفت کرنا اور اس حدیث پر عمل نہ کرنا اس حدیث پر جرح کا باعث نہیں ہے کیونکہ یہ اُن حوادث نادرہ میں سے ہے جو حضرت ابو موسیٰ اشعری پر خفاء کا احتمال رکھتے ہیں۔

قولہ **ویحمل علی الانتساخ**۔ اس کا عطف مصنف کے قول "یسقط العمل بالحدیث" پر ہے حاصل کلام یہ ہے کہ جب راویٔ حدیث کے غیر سے حدیث کے بارے مخالفت ظاہر ہو یعنی صحابی کا عمل حدیث شریف کے خلاف ہو اور وہ حدیث ایسی ہے جو صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم پر خفاء کا احتمال نہیں رکھتی ہے تو عمل بالحدیث ساقط ہو جاتا ہے اور حدیث منسوخ قرار پاتی ہے جس طرح کہ راوی کی مخالفت سے عمل بالحدیث ساقط ہو جاتا ہے۔ اور یہ حدیث منسوخ قرار پاتی ہے۔ اس کی مثال وہ حدیث ہے جس کو حضرت عبادہ بن الصامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے روائت کیا ہے "انہ قال علیہ السلام البکر بالبکر جلد مائۃ و تغریب عام" یعنی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے ارشاد فرمایا کہ کنوارا مرد کنواری عورت کے ساتھ زنا کرے تو ایک سو کوڑے اور ایک سال جلاوطنی کی سزا ہے" تو حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ اسی حدیث سے دلیل پکڑتے ہوئے ایک سال

کی جلاوطنی کو حد کا ایک جزو قرار دیتے ہیں۔ اور ہم احناف کہتے ہیں کہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک شخص کو جلاوطنی کی سزا دی تھی چنانچہ وہ شخص مرتد ہو گیا اور رومیوں سے جا ملا۔ اس وقت حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے قسم کھائی کہ وہ آئندہ کبھی کسی شخص کو جلاوطنی کی سزا نہیں دیں گے، دیکھئے جلاوطن کرنا اگر حد کے طور پر ہوتا تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہرگز اس کے ترک کر دینے پر قسم نہ کھاتے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف سے جلاوطنی کا حکم سیاست کے طور پر ہے حد کے طور پر نہیں ہے اور یہ حدیث ظاہر تھی جو خلفاء پر بالکل خفاء کا احتمال نہیں رکھتی ہے۔ تو یہ حدیث ساقط العمل اور منسوخ قرار پاتی ہے کما لا یخفی۔

قولہ **واختلف فیما اذا انکرہ** الخ یہاں یہ امر پیشِ نظر رہے کہ مروی عنہ یعنی شیخ کا انکار دو وجہ پر ہوتا ہے ایک یہ کہ کسی جاحد یعنی قصداً اور صریح انکار کرنے والے کا انکار ہو بایں طور کہ شیخ یوں کہے کہ تم نے مجھ پر جھوٹ بولا ہے یا یوں کہے کہ میں نے ہرگز تمہارے پاس کوئی روائت نہیں کی ہے تو اس طرح کے انکار سے بالاتفاق عمل بالحدیث ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ راوی اور مروی عنہ دونوں میں سے لا علی التعیین کسی ایک کا جھوٹ ضروری ہے، اور یہ حدیث کے حق میں تو قدح کا موجب ہے لیکن اس امر سے راوی اور مروی عنہ دونوں کے حق میں قدح لازم نہیں آتا ہے حتی کہ اس خبر کے غیر میں ان دونوں کی روایت قابل قبول ہو گی۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ کسی متوقف یعنی تامّل کرنے والے کا انکار ہو بایں طور کہ شیخ یوں کہے کہ مجھے یاد نہیں پڑتا کہ یہ حدیث میں نے تمہارے سامنے روائت کی ہے یا یوں کہے کہ میں یہ حدیث نہیں جانتا تو اس طرح کے انکار کی صورت میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے چنانچہ حضرت ابوالحسن الکرخی اور حضرت امام احمد بن حنبل اور ہمارے اصحاب کی ایک جماعت رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس طرح کے انکار سے بھی عمل بالحدیث ساقط ہو جاتا ہے اور یہی اشبہ بالحق ہے کیونکہ خبر کا حجت ہونا اس بناء پر ہے کہ یہ خبر رسول اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے ساتھ متصل ہے اور راوی کے انکار سے یہ اتصال منقطع ہو جاتا ہے۔

قولہ **وقد قیل** الخ یعنی کہا گیا ہے کہ "سقوط العمل بالخبر" کا قول حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول ہے اور حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ کا اس بارے اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ مروی عنہ کا اُس خبر میں توقف جس کو اس نے روایت کیا ہے جرح شمار نہیں ہو گا۔ اور اس حدیث پر عمل کرنا ساقط نہیں ہو گا، اسی طرف حضرت امام مالک اور حضرت امام شافعی اور متکلمین کی ایک جماعت گئی ہے ان کا استدلال یہ ہے کہ راوی عادل ثقہ ہے اور اپنی خبر میں صادق ہے اور مروی عنہ کا انکار علی سبیل الیقین نہیں ہے پس اس انکار سے وہ خبر باطل نہیں ہو گی جس کا صدق راوی کی عدالت سے مرجح ہے جیسا کہ مروی عنہ کی موت اور جنون سے خبر باطل نہیں ہوتی۔

قولہ وھو فرع الخ اور حضرت امام محمد اور حضرت امام ابی یوسف کا یہ اختلاف ان کے ایک اور اختلاف کی فرع ہے اُس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ قاضی صاحب نے یہ فیصلہ میرے حق میں کیا ہے اور قاضی صاحب نے کہا کہ مجھے تو کوئی یاد نہیں ہے کہ میں نے یہ فیصلہ تیرے حق میں کیا ہے تو مدعی نے فیصلہ پر دو شاہد پیش کر دیئے اور انہوں نے شہادت دی کہ قاضی صاحب نے اس مدعی کے حق میں فیصلہ کیا ہے تو حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، کیونکہ جس شخص (قاضی) کی طرف قضا مسند ہے وہ منکر ہے اور اس کے انکار کی وجہ سے ان کی شہادت مقبول نہیں ہوگی پس اسی طرح باب الروایۃ میں ہوگا اور حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ان کی شہادت مقبول ہوگی کیونکہ قاضی کی طرف سے نسیان کا احتمال ہے پس اسی طرح باب الروایۃ میں ہے۔ فذھب کل واحد منھما فی باب الروایۃ الی اصلھما الذی فی ھذا المسئلۃ۔

وَالطَّعْنُ الْمُبْهَمُ لَا يُوجِبُ جَرْحًا فِي الرَّاوِي كَمَا لَا يُوجِبُهُ فِي الشَّاهِدِ وَلَا يَمْنَعُ الْعَمَلَ بِهِ اِلَّا اِذَا وَقَعَ مُفَسَّرًا بِمَا هُوَ جَرْحٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ مِمَّنِ اشْتَهَرَ بِالنَّصِيحَةِ وَالْاِتْقَانِ دُوْنَ التَّعَصُّبِ وَالْعَدَاوَةِ مِنْ اَئِمَّةِ الْحَدِيثِ

ترجمہ ۔ اور طعن مبہم راوی میں جرح کو واجب نہیں کرتا ہے جیسا کہ طعن مبہم شاہد میں جرح کو واجب نہیں کرتا ہے اور وہ (یعنی طعن مبہم) حدیث پر عمل کرنے کے لئے مانع نہیں ہے مگر جب اس طعن کی تفسیر اس طرح کی گئی ہو جو بالاتفاق جرح ہے اور وہ ائمۂ حدیث میں سے ایسے شخص سے صادر ہو جو دین کی نصیحت، خیر خواہی اور اتقان میں مشہور ہے اور متعصب نہیں ہے اور ائمۂ حدیث (اہل حق) سے عداوت نہیں رکھتا ہے۔

تقریر و تشریح قولہ والطعن المبہم الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک قاعدہ ذکر کر رہے ہیں کہ طعن مبہم راوی کو مجروح نہیں کرتا ہے جیسا کہ طعن مبہم شاہد کو مجروح نہیں کرتا ہے اور طعن مبہم یہ ہے کہ طاعن یوں کہے کہ یہ حدیث مجروح ہے یا یہ منکر ہے یا ان جیسے دوسرے الفاظ کہے لہٰذا اس حدیث پر عمل کیا جائے گا یہ طعن مبہم اس حدیث پر عمل کرنے کے لئے مانع

نہیں ہوگا۔ اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "الا اذا وقع مفسّرًا بما ھو جرح متفق علیہ" استثناء منقطع ہے، کیونکہ طعن مفسّر، طعن مبہم کی جنس سے نہیں ہے مطلب یہ ہے کہ جب طعن کی تفسیر اس طور پر کی گئی ہو کہ وہ بالاتفاق جرح ہے جیسے نفی عدالت۔ تو یہ طعن قابل قبول ہوگا بشرطیکہ یہ متفق علیہ جرح ائمۂ حدیث میں سے ایسے شخص سے صادر ہو جو غیر کے لئے خیر خواہی کا ارادہ رکھنے میں اور اتقان یعنی پرہیزگاری اور تحمل مزاج ہونے میں مشہور ہو اور وہ متعصب اور اہل حق کے ساتھ عداوت رکھنے والا نہ ہو کیونکہ متعصبین نے دین کو سخت نقصان پہنچایا ہے اور وہ احادیث صحیحہ کو موضوعہ قرار دے دیتے ہیں اور وہ مکروہ کو حرام اور مندوب کو فرض قرار دینے میں کوئی ہچکچاہٹ محسوس نہیں کرتے ہیں لہٰذا ایسے لوگوں کی جرح کا ہرگز اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ افسوس صد افسوس کہ ہمارے ملک میں متعصب اور کم علم مولویوں نے بھی دین کو شدید نقصان پہنچایا ہے اور بدستور نقصان پہنچا رہے ہیں وہ جائز اور مباح امر کو بدعت اور شرک سے تعبیر کرتے ہیں تاہم خداوند قدوس کا لاکھ لاکھ شکر ہے کہ ہم میں اب تک حق گو ایسے محقق و مدقق علماء موجود ہیں جو احکام شرع کے ہر حکم کو اس کے اپنے صحیح مقام پر رکھنا اور اُس کے لئے ہر طرح کی کوشش اور جد و جہد کرنا اپنا نصب العین اور دینی فریضہ سمجھتے ہیں یہ وہی علماء ہیں جو اعلیٰ حضرت عظیم البرکت امام اہل سنت مولانا الشاہ احمد رضا خاں صاحب بریلوی قدس سرہ کے سچے جانشین ہیں اور ان علماء کے قافلہ کے امیر شیخ الحدیث والتفسیر محیط الفروع والاصول ملک التدریس جلالۃ العلم امام اہل سنت حضرت العلامہ مولانا الحافظ الحاج عطاء محمد چشتی گولڑوی بندیالوی دامت برکاتہم العالیہ کی ذات کریمہ ہے۔

فَصْلٌ فِي الْمُعَارَضَةِ وَهٰذِهِ الْحُجَجُ الَّتِي سَبَقَ وُجُوهُهَا مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ لَا تَتَعَارَضُ فِي اَنْفُسِهَا وَضْعًا وَلَا تَتَنَاقَضُ لِاَنَّ ذٰلِكَ مِنْ اَمَارَاتِ الْعَجْزِ تَعَالَى اللّٰهُ عَنْ ذٰلِكَ وَاِنَّمَا يَقَعُ التَّعَارُضُ بَيْنَهَا لِجَهْلِنَا بِالنَّاسِخِ مِنَ الْمَنْسُوخِ

ترجمہ ۔ یہ فصل معارضہ کے بیان میں ہے اور کتاب و سنت سے وہ دلائل جن کا بیان گذرا ان میں ذاتاً اور حقیقۃً نہ تعارض ہے اور نہ تناقض کیونکہ کتاب و سنت کے درمیان تعارض و تناقض عجز کے علامات سے ہے اللہ تعالیٰ تو عجز سے بالکل پاک اور بہت

ہی بلند و برتر ہے اور دلائل شرعیہ میں جو تعارض واقع ہوتا ہے اس کا سبب یہ ہے کہ ہم ناسخ اور منسوخ سے ناواقف ہوتے ہیں۔

تقریر و تشریح قولہ **فصل فی المعارضۃ** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب سنت کے اقسام کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب اُس معارضہ کی بحث شروع کر دی جو کتاب و سنت میں مشترک ہے۔ اور یہ ترتیب فخر الاسلام رحمۃ اللہ تعالیٰ کی اتباع کرتے ہوئے اختیار کی ہے حالانکہ مناسب یہ تھا کہ اس کو باب الترجیح میں ذکر کرتے جس طرح کہ صاحب التوضیح نے کیا ہے۔ معارضہ کا لغوی معنی "المقابلۃ علی سبیل الممانعۃ" ہے اور اصطلاحی معنی "تقابل الحجتین المتساویتین علی وجہ لایمکن الجمع بینھما بوجہ" ہے یعنی دو مساوی دلیلوں کا ایک دوسرے کے اس طور پر مقابل ہونا کہ کسی وجہ سے بھی ان میں جمع ممکن نہ ہو" اور تناقض کا اصطلاحی معنی یہ ہے۔ تخلف الدلیل عن المدلول" کہ دلیل بجمیع مقدمات پائی جائے اور مدلول متخلف ہو" تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ دلائل شرعیہ جن کا بیان ماقبل گذرا ہے اُن میں ذاتاً اور حقیقۃً تعارض و تناقض نہیں ہے کیونکہ کتاب و سنت میں تعارض و تناقض عجز کے علامات سے ہے اس لئے کہ جو شخص کسی شیٔ پر دلیل متناقض قائم کرتا ہے تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ وہ دلیل غیر متناقض لانے سے عاجز ہے اور اسی طرح جب وہ شخص ایک حکم ایسی دلیل سے ثابت کرتا ہے جس کے ایک دوسری دلیل معارض ہے تو یہ بھی اس امر پر دال ہے کہ یہ شخص اس حکم کے اِثبات کے لئے ایسی دلیل لانے سے قاصر ہے جو معارضہ سے سالم ہو اور عجز۔ مذکور حقائق اشیاء سے جاہل ہونے پر مبنی ہے اور اللہ تبارک و تعالیٰ تو اس سے بالکل پاک اور بہت بلند و برتر ہے۔

قولہ **وانما یقع** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک وہم کا ازالہ فرمارہے ہیں وہم یہ ہے کہ تقریر مذکور پر ضروری ہے کہ کتاب و سُنت میں تعارض و تناقض متحقق نہ ہو حالانکہ ہم کثیر آیات و احادیث میں اس کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ کتاب و سنت کے دلائل میں جو تعارض واقع ہوتا ہے اُس کا سبب یہ ہے کہ ہم ناسخ اور منسوخ سے جاہل ہوتے ہیں تو یہ تعارض ہماری ناواقفیت کی وجہ سے ہے بایں طور کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے اپنی کتاب میں ایک جگہ ایک حکم کا امر فرمایا پھر اس میں دوسری جگہ رخصت دے دی پس اول منسوخ اور ثانی ناسخ ہے لیکن جب ہم تاریخ سے جاہل ہونے کی وجہ سے ناسخ و منسوخ کا علم نہیں رکھتے تو ہمیں ان میں تعارض معلوم ہوتا ہے جو کہ حقیقۃً تعارض نہیں ہے۔

وَحُكْمُ الْمُعَارَضَةِ بَيْنَ الْاٰيَتَيْنِ الْمَصِيْرُ اِلَى السُّنَّةِ وَبَيْنَ السُّنَّتَيْنِ الْمَصِيْرُ اِلَى الْقِيَاسِ وَاَقْوَالِ الصَّحَابَةِ عَلَى التَّرْتِيْبِ فِي الْحُجَجِ اِنْ اَمْكَنَ لِاَنَّ التَّعَارُضَ لَمَّا ثَبَتَ بَيْنَ الْحُجَّتَيْنِ تَسَاقَطَا لِاَنْدِفَاعِ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا بِالْاُخْرٰى فَيَجِبُ الْمَصِيْرُ اِلٰى مَا بَعْدَهُمَا مِنَ الْحُجَّةِ وَعِنْدَ تَعَذُّرِ الْمَصِيْرِ اِلَيْهِ يَجِبُ تَقْرِيْرُ الْاُصُوْلِ كَمَا فِيْ سُؤْرِ الْحِمَارِ لَمَّا تَعَارَضَتِ الدَّلَائِلُ وَلَمْ يَصْلُحِ الْقِيَاسُ شَاهِدًا لِاَنَّهٗ لَا يَصْلُحُ لِنَصْبِ الْحُكْمِ اِبْتِدَاءً قِيْلَ اِنَّ الْمَاءَ عُرِفَ طَاهِرًا فِي الْاَصْلِ فَلَا يَتَنَجَّسُ بِالتَّعَارُضِ وَلَمْ يَزُلْ بِهِ الْحَدَثُ فَوَجَبَ ضَمُّ التَّيَمُّمِ اِلَيْهِ وَسُمِّيَ مَشْكُوْكًا

ترجمہ - اور معارضہ کا حکم یہ ہے کہ جب وہ دو آیتوں کے درمیان ہو تو سنت کی طرف رجوع کیا جائے گا اور جب دو سنتوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو قیاس اور اقوال صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ تو یہ (رجوع) اُسی ترتیب کے اعتبار سے ہوگا جو حجج میں ثابت ہے اگر یہ رجوع (وجہ مذکور پر) ممکن ہو، کیونکہ جب دو دلیلیں متعارض ہوں گی تو وہ ساقط ہو جائیں گی کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسری دلیل کی وجہ سے مندفع ہے پس ان دونوں دلیلوں کے بعد والی دلیل کی طرف رجوع کرنا واجب ہوگا اور ان دو دلیلوں کے بعد والی دلیل کی طرف رجوع کے متعذر ہونے کے وقت تقریر اصول واجب ہوگی جیسے سؤر حمار (یعنی گدھے کے جوٹھے) کے باب میں کہ جب تمام دلائل متعارض ہوگئے اور قیاس (بھی) شاہد بننے کا صالح نہیں ہے کیونکہ قیاس ابتدائً حکم کو ثابت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے چنانچہ کہا گیا ہے کہ پانی اصل میں طاہر ہونے کی حیثیت سے معروف ہے لہٰذا وہ تعارض کی وجہ سے نجس نہ ہوگا اور اس پانی کے ساتھ حدث زائل نہ ہوگا اس لئے اس کے ساتھ تیمم ملا لینا واجب ہوا اور اس (یعنی سؤر حمار) کو مشکوک کے اسم سے موسوم کیا گیا ہے۔

تقریر و تشریح قولہ **وحکم المعارضۃ** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کو چاہیئے یہ تھا کہ پہلے معارضے کے رکن کا بیان

فرماتے پھر اُس کی شرط کا پھر اُس کے حکم کا بیان فرماتے جس طرح کہ صاحب منار وغیرہ نے بیان فرمایا ہے لیکن مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے رکن اور شرط کے بیان کو حکم کے بیان سے اس لئے مؤخر کیا ہے کہ آپ کے پیشِ نظر یہ امر ہے کہ معارضے کے رکن اور شرط کے بیان سے مقصود معارضے کا حکم ہی ہوتا ہے لہٰذا اس کا بیان اہم ہوا جو اس کے بیان کی تقدیم کا مقتضی ہے تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول وحکم المعارضۃ الخ کا حاصل یہ ہوا کہ جب دو متعارض نصیں وارد ہوں تو اولاً ان کے ورود کی تاریخ کو دیکھا جائے گا۔ اگر تاریخ معلوم ہو جائے تو مؤخر کو لے لیا جائے گا اور مقدم کو ترک کر دیا جائے گا کیونکہ یہ منسوخ ہے اور جب تاریخ معلوم نہ ہو سکے تو دونوں ساقط العمل ہو جائیں گی اور اس وقت عمل کے لئے ان کے مابعد یعنی سنت کی طرف رجوع کیا جائے گا بشرطیکہ سنت موجود ہو ورنہ اقوال صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اور قیاس کی طرف رجوع کرنا ہوگا۔ اور تیسری آیت کی طرف رجوع ممکن نہیں ہے کیونکہ یہ چیز اس امر کی طرف مؤدی ہے کہ کثرتِ ادلّہ وجہ ترجیح ہو جائے حالانکہ کثرت ادلّہ وجہ ترجیح نہیں ہے بلکہ قوّتِ ادلّہ وجہ ترجیح بنتی ہے (کما ستعرف فی باب الترجیح) اس کی مثال میں اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد "فاقرؤا ما تیسر من القرآن" کو اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد "واذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا" کے ساتھ پیش کرتے ہیں کیونکہ اول اپنے عموم کے سبب مقتدی پر قرأت واجب کرتا ہے اور ثانی اپنے خصوص کے سبب حکمِ مذکور کی نفی کرتا ہے حالانکہ دونوں قول نماز کے باب میں وارد ہوئے ہیں اور یہ دونوں متعارض ہیں اور ہمیں تاریخ کا علم نہیں ہے پس دونوں ساقط العمل ہو جائیں گے پھر اس کے بعد حدیث شریف کی طرف رجوع کیا جائے گا اور وہ حدیث شریف یہ ہے "عن ابی موسٰی الاشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم واذا قرء فانصتوا رواہ مسلم فی صحیحہ اور اسی طرح اس کو مسلم رحمۃ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ذکر کیا ہے اور فرمایا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے اور ابن ماجہ رحمۃ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا "اِنَّمَا جُعِلَ الْاِمَامُ لِیُؤْتَمَّ بِہٖ فَاِذَا کَبَّرَ فَکَبِّرُوْا وَاِذَا قَرَئَ فَاَنْصِتُوْا الحدیث۔ ترجمہ: بے شک امام اس لئے مقرر کیا گیا ہے کہ اس کی پیروی کی جائے پس جب وہ اللہ اکبر کہے تو تم بھی اللہ اکبر کہو اور جس وقت قرأت کرے تو خاموش رہو۔ اور اسی طرح ابن ماجہ رحمۃ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابی موسٰی اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "اِذَا قَرَئَ الْاِمَامُ فَاَنْصِتُوْا الحدیث۔ کہ امام جب قرأت کرے تو تم خاموش رہو۔ اور ابن ماجہ رحمۃ اللہ تعالیٰ نے حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "مَنْ کَانَ لَہٗ اِمَامٌ فَقِرَائَۃُ الْاِمَامِ لَہٗ قِرَائَۃٌ"، وروی محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ فی مؤطاہ علی شرط الشیخین عن جابر عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

مَنْ صَلّٰی خَلْفَ الْاِمَامِ فَاِنَّ قِرَائَۃَ الْاِمَامِ قِرَائَۃٌ لَہٗ" اور اسی طرح شیخین کی شرط پر ایک جماعت نے اس حدیث کو حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ سے مرفوعاً روایت کیا ہے۔ اب ہم کہتے ہیں کہ تحقیقِ مذکور کے پیشِ نظر قرأۃ الفاتحۃ خلف الامام" کا قول درست نہیں ہے کیونکہ اس کے اثبات میں جس حدیث کو بیان کیا جاتا ہے جس کو ابو داؤد رحمۃ اللہ تعالیٰ وغیرہ نے محمد بن اسحاق سے روایت کیا ہے اس حدیث کو حضرت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ تعالیٰ اور ان کے علاوہ دوسرے محدثین کبار نے ضعیف قرار دیا ہے۔

قولہٗ **وبین السنتین** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جب دو سنتوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو قیاس اور اقوال صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اس مقام کی توضیح کے لئے یہ امر پیش نظر ہے کہ اس امر میں اختلاف ہے کہ صحابی کی تقلید جائز ہے یا نہیں حضرت شیخ ابو سعید رحمۃ اللہ تعالیٰ البردعی فرماتے ہیں کہ صحابی کے قول میں صحابی کی تقلید مطلقاً جائز ہے خواہ قولِ صحابی مدرک بالقیاس ہو یا غیر مدرک بالقیاس ہو کیونکہ قولِ صحابی اگر مدرک بالقیاس ہو تو یہ غالباً صحابی کا قیاس ہوگا اور قیاسِ صحابی، قیاسِ غیر صحابی سے اقوی ہوتا ہے اس لئے کہ صحابی، غیر صحابی سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اقوال و افعال سے زیادہ واقفیت رکھتا ہے۔ اور قول صحابی اگر غیر مدرک بالقیاس ہو تو یہ سماع پر محمول ہوگا پس قول صحابی، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے قول کی طرح ہوگا۔ اور حضرت امام علیہ الرحمۃ ابو الحسن الکرخی فرماتے ہیں کہ قول صحابی اگر مدرک بالقیاس ہو تو اس میں اس کی تقلید واجب نہیں کیونکہ صحابی کا یہ قول جب رائے پر مبنی ہے تو یہ بمنزلہ قیاس آخر کے ہوگا پس اب صورت مذکورہ میں گویا دو قیاسوں میں تعارض واقع ہوا تو اب شرطِ تحری سے ان دونوں میں سے ایک قیاس پر عمل واجب ہوگا۔ اور یہ وہ قیاس ہوگا جس کو دوسرے پر کسی وجہ سے ترجیح حاصل ہوگی۔ اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی عبارت ان دونوں مذہبوں پر منطبق ہونے کا احتمال رکھتی ہے۔ کیونکہ یہ جائز ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "علی الترتیب فی الحجج" مجموعے کے ساتھ متعلق ہو ای حکم المعارضۃ بین الآیتین المصیر الی السنۃ وبین السنتین المصیر الی اقوال الصحابۃ اولاً ثم الی القیاس ثانیا" تو اس تقدیر پر مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "علی الترتیب فی الحجج" مذہب اوّل کے مطابق ہوگا۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ "علی الترتیب فی الحجج" ماتقدم کے متعلق ہو اور "الی القیاس و اقوال الصحابۃ" کے متعلق نہ ہو ای الکتاب مقدم علی السنۃ فعند العجز عن العمل بہ یصار الی السنۃ وھی متقدمۃ علی القیاس واقوال الصحابۃ وعند العجز عن العمل بہا یصار الی احدھما ای فیما یدرک بالقیاس الی القیاس وفیما لا یدرک بہ الی اقوال الصحابۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہم تو اس تقدیر پر مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "علی الترتیب فی الحجج" مذہب ثانی کے مطابق ہوگا اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قیاس کے

ذکر کو اقوال صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم پر مقدم لانے کا مقصد مذہب ثانی کی ترجیح پر تنبیہ کرنا ہے۔ اور اس تقدیر پر واؤ بمعنی او ہے کما لایخفی اور "علی الترتیب فی الحجج" میں یہ احتمال بھی ہے کہ یہ "قیاس واقوال الصحابۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہم" کے ساتھ متعلق ہو اور اس احتمال پر معنی یہ ہوگا "المصیر الیہما علی الترتیب المقرر الثابت فی الحجج بان یقدم الاقوی علی الاضعف"، تو جس کا مختار یہ ہے کہ قیاس، قول صحابی سے اقوی ہوتا ہے تو وہ اسی کی طرف رجوع کرے گا (وہ امام ابوالحسن الکرخی ہیں) اور جس کا مختار یہ ہے کہ قول صحابی، قیاس سے اقوی ہے تو وہ قول صحابی کی طرف رجوع کرے گا (وہ امام ابوسعید البردعی ہیں) خلاصۂ کلام یہ ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "علی الترتیب فی الحجج" میں تین احتمال ہیں۔ اوّل یہ کہ یہ مجموعہ کے ساتھ متعلق ہو اور ثانی یہ کہ الکتاب والسنۃ کے ساتھ متعلق ہو اور ثالث یہ کہ صرف القیاس واقوال الصحابۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے ساتھ متعلق ہو تأمّل۔ تو تعارض مذکور کی مثال میں یہ دو حدیثیں پیش کی جاتی ہیں اوّل "ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صلی صلوٰۃ الکسوف رکعتین کل رکعۃ برکوع وسجدتین"، کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے نماز کسوف دو رکعت، ہر رکعت ایک رکوع اور دو سجدوں سے پڑھی" اور دوسری حدیث یہ ہے "روت عائشۃ رضی اللہ عنہا انہ صلاہا باربع رکوعات واربع سجدات" کہ حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا روایت فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے نماز کسوف چار رکوع اور چار سجدوں سے پڑھی"، دیکھیں کہ یہاں دونوں حدیثیں متعارض ہیں لہٰذا اب قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا اور قیاس یہ ہے کہ نماز کسوف کو عام نمازوں پر قیاس کر لیا جائے گا کہ ہر رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے ہوں گے۔

قولہ **لان التعارض** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے معارضہ کے حکم پر دلیل دیتے ہیں کہ جب حجتین میں تعارض واقع ہو تو ان کا حکم ساقط ہو جائے گا کیونکہ ان میں سے ہر ایک دوسری کی وجہ سے مندفع ہے تو اب ان کے بعد والی حجت پر عمل کرنا واجب ہو جائے گا۔ تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "مابعدھما" میں اس امر کی طرف اشارہ ملتا ہے کہ مرجع، حجتین متعارضتین کی جنس سے نہ ہو اسی لئے تو اہل اصول نے کہا ہے کہ اگر ایک طرف ایک آیت ہو اور دوسری طرف دو آیتیں ہوں یا ایک طرف ایک حدیث ہو اور دوسری طرف دو حدیثیں ہوں تو اس وقت ایک آیت کو دو آیتوں کی وجہ سے اور ایک حدیث کو دو حدیثوں کی وجہ سے ترک نہیں کیا جائے گا بلکہ معارضہ کی صورت میں کتاب سے سنت کی طرف اور سنت سے قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا کیونکہ کثرت ادلہ سے ترجیح حاصل نہیں ہوتی بلکہ قوت ادلہ سے ترجیح حاصل ہوتی ہے فتدبر۔

قولہ **وعند تعذر المصیر الیہ** الخ یعنی جب حجتین متعارضتین کے بعد والی حجت کی طرف رجوع کرنا ممکن نہ ہو

بایں طور کہ سنتین باہم متعارض ہوں، اقوال صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور قیاس بھی متعارض ہوں یا ان کے بعد کوئی دلیل موجود ہی نہ ہو تو اس وقت تقریر اصول واجب ہوگی یعنی ہر شئی کا اثبات اس کے اصل پر ہوگا اور جو شئی جس چیز پر ورودِ دلیلین سے پہلے قائم تھی اسے اسی چیز پر باقی رکھنا ہوگا جیسے سؤر حمار یعنی گدھے کے جھوٹے کے بارے میں ہے کہ جب تمام دلائل متعارض ہوئے تو تقریرِ اصول واجب ہوگی۔ چنانچہ امام بخاری رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اور آپ کے علاوہ اور محدثین کرام نے بھی روایت کیا ہے "ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نہی عن لحوم الحمر الاھلیۃ فی یوم خیبر الحدیث" کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے خیبر کے دن گھریلو گدھوں کے گوشت کھانے سے منع فرمایا۔ اور دوسری روایت میں غالب ابن ابجر رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے مروی ہے "انہ قال لرسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لم یبق من مالی الاحمیرات فقال کل من سمین مالک اخرجہ الطحاوی فی معانی الآثار بطرائق متنوعۃ"، کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے عرض کی کہ میرے مال سے سوائے چند گدھوں کے اور کچھ نہیں بچا تو حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اپنے فربہ (نفع بخش) مال سے کھاؤ" دیکھیے کہ اس حدیث میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے گھریلو گدھوں کا گوشت کھانا مباح فرما دیا تو جب گھریلو گدھوں کے گوشت کے باب میں تعارض واقع ہوا تو ان کے سؤر (جھوٹے) کے باب میں بھی اشتباہ لازم ہوا کیونکہ سؤر، گوشت سے پیدا ہوا ہے۔ اور اقوال صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم بھی اس مسئلہ میں متعارض ہیں کیونکہ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما حمار و بغل کے جھوٹے پانی سے وضو کو مکروہ قرار دیتے ہیں اور آپ فرماتے ہیں "انہ رجس"، اور حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے تھے کہ حمار کا جھوٹا پاک ہے اس کے جھوٹے پانی کے ساتھ وضو کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اور اس مسئلہ میں دو قیاس بھی متعارض ہیں کیونکہ جب سؤر کا عرق (پسینے) پر قیاس کیا جائے تو اس کی طہارت کا حکم کیا جائے گا کیونکہ الروایۃ الظاہرہ میں اس کا عرق طاہر ہے اور جب گدھی کے دودھ پر قیاس کیا جائے تو اس کی نجاست کا حکم کیا جائے گا کیونکہ اصح الروایتین میں گدھی کا دودھ نجس ہے اور اس کی تقریر میں کبھی یوں کہا جاتا ہے کہ سؤر حمار کو نجس ہونے کے لئے سؤر کلب سے لاحق کر دینا درست نہیں ہے کیونکہ حمار میں بکثرت ضرورت ہوتی ہے اور کلب میں نہایت کم ضرورت ہوتی ہے اور سؤر حمار کو طاہر ہونے کے لئے سؤر ہرہ سے لاحق کر دینا بھی ممکن نہیں ہے اس لئے کہ بہ نسبت گدھے کے ہرہ میں ضرورت زیادہ ہوتی ہے۔ پس جب تمام دلائل متعارض ہو گئے اور ترجیح کا دروازہ بھی مسدود ہو گیا تو التوضی اور الماء میں سے ہر ایک کو اس کے اصل پر برقرار رکھنا ضروری ہو گیا۔ چنانچہ کہا گیا ہے کہ پانی طاہر ہونے کی حیثیت سے معروف ہے لہٰذا وہ نجس نہ ہوگا یہی وجہ ہے کہ بے وضو پر ماء طاہر کا استعمال اور اس سے وضو کرنا

ضروری ہوا اور آدمی چونکہ اصل کے اعتبار سے محدث یعنی بے وضو ہوتا ہے اس لئے وہ محدث ہی رہا اور چونکہ تعارض کی وجہ سے حدث باقی رہا زائل نہ ہوا اس لئے تیمم کو اس کے ساتھ ملا لینا ضروری ہوا۔

قولہ **لانہ لا یصلح** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اس استدلال سے ایک وہم کا ازالہ فرما رہے ہیں، وہم یہ ہوتا ہے کہ قیاس شرعی جب باطل ہوگیا تو اب اُس قیاس کا اعتبار کر لیا جائے جو کہ مجرد رائے پر مبنی ہوتا ہے تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے اس استدلال سے اس کا ازالہ ہوگیا کہ وہ قیاس جو مجرد رائے ہے وہ غیر معتبر ہے کیونکہ قیاس جو کہ مجرد رائے ہے وہ ابتداءً الام حکم کے اثبات کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے پس اگر ہم سؤر حمار کی طہارت یا اس کی نجاست کا حکم جاری کریں تو لازم آئے گا کہ قیاس سے ابتداءً حکم کو ثابت کیا جائے کیونکہ حکم مذکور کے لئے کوئی اور نص تو وارد ہوئی نہیں ہے جس سے یہ حکم ثابت ہوتا اور نہ یہ حکم کسی علت جامعہ کی بناء پر ثابت ہوتا ہے پس سؤر حمار کی طہارت ونجاست میں سے کسی ایک کے ساتھ حکم لگانا یہ حکم کو قیاس یعنی مجرد رائے سے ثابت کرنا ہوگا اور قیاس یعنی مجرد رائے سے بغیر علت کے کسی حکم کا اثبات جائز نہیں ہے۔

قولہ **قیل ان الماء** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا یہ قول "لما تعارضت" کا جواب ہے یعنی جب تمام دلائل متعارض ہو گئے اور یہاں کوئی مرجح بھی نہیں ہے تو پانی اور آدمی میں سے ہر ایک کو اس کی اصلیت پر قائم و برقرار رکھنا ضروری ہوا چنانچہ پانی (یعنی سؤر حمار) اصل میں طاہر کی حیثیت سے معروف ہے لہٰذا وہ تعارض مذکور کی بناء پر لعاب حمار کے مل جانے کی وجہ سے نجس نہیں ہوگا کیونکہ لعاب حمار کی نجاست مشکوک ہے اور پانی کی طہارت یقینیہ ہے پس ماءِ مذکور کے طاہر فی الاصل ہونے کی بناء پر اس کا استعمال ضروری ہوا اور آدمی چونکہ اصل کے اعتبار سے محدث (بے وضو) ہے اس لئے وہ محدث ہی رہا اور اس پانی کے ساتھ اُس کا حدث زائل نہ ہوا اس لئے اُسے اس کے ساتھ تیمم کو ملا لینا واجب ہوا۔ سوال جب تم نے ہر شئی کو اس کے اصل پر برقرار رکھا ہے تو آپ کے لئے ضروری ہوا کہ آپ یوں کہیں کہ پانی جس طرح اصل کے اعتبار سے طاہر ہے اسی طرح یہ اصل کے اعتبار سے مطہر ہے پس جب پانی اصل کے اعتبار سے مطہر ہے تو پھر اس کے ساتھ تیمم کو ملانے کی کیا حاجت ہے۔ الجواب۔ ہم نے پانی کو ایک اصل (یعنی اس کے طاہر ہونے) پر برقرار رکھا ہے تاکہ آدمی اپنے اصل پر برقرار رہے اگر ہم پانی کو مطہر ہونے کی حیثیت سے بھی برقرار رکھتے تو آدمی کی اصلیت (حدث) فوت ہو جاتی پس ہم نے ممکن حد تک عمل کیا ہے۔

قولہ **وسمی مشکوکا**۔ بعض نسخوں میں "مشکوکا" کے بجائے "مشکلا" کا لفظ ہے یعنی سؤر حمار کا نام مشکوک یا مشکل، تعارض مذکور کی وجہ سے رکھا گیا ہے پس جب ہم نے اُن دلائل کو دیکھا جو پانی کے طاہر ہونے کو ثابت کرتے ہیں تو ہم نے دوسرے

پانیوں کی طرح اس کے طاہر ہونے کا حکم لگایا اور جب ہم نے اُن دلائل کی طرف دیکھا جو اس کے نجس ہونے کو ثابت کرتے ہیں تو ہم نے اس کی نجاست کا حکم لگایا تو اس وجہ سے اس میں تشکک اور اشکال واقع ہوا اور سؤر حمار میں اس وجہ سے شک اور اشکال نہیں ہے کہ اس کا حکم مجہول ہے بلکہ اس کا حکم تو معلوم ہے یعنی اس سے وضوء کرنا اور اس کے ساتھ تیمم کو ملا لینا واجب ہے۔

وَاَمَّا اِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْقِيَاسَيْنِ لَمْ يَسْقُطَا بِالتَّعَارُضِ لِيَجِبَ الْعَمَلُ بِالْحَالِ بَلْ يَعْمَلُ الْمُجْتَهِدُ بِاَيِّهِمَا شَاءَ بِشَهَادَةِ قَلْبِهٖ لِاَنَّ الْقِيَاسَ حُجَّةٌ يُعْمَلُ بِهٖ اَصَابَ الْمُجْتَهِدُ الْحَقَّ بِهٖ اَوْ اَخْطَأَ فَكَانَ الْعَمَلُ بِاَحَدِهِمَا وَهُوَ حُجَّةٌ اِطْمَاَنَّ قَلْبُهٗ اِلَيْهَا بِنُوْرِ الْفِرَاسَةِ اَوْلٰى مِنَ الْعَمَلِ بِالْحَالِ

ترجمہ اور جب دو قیاسوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو وہ دونوں قیاس تعارض کی وجہ سے ساقط نہ ہوں گے تاکہ حال کے ساتھ عمل واجب ہو بلکہ مجتہد ان دونوں قیاسوں میں سے جس کے ساتھ چاہے اپنے دل کی شہادت سے عمل کرے کیونکہ قیاس عمل کے حق میں حجت ہے خواہ مجتہد اس میں درستگی کو پہنچے یا خطاء کرے پس ان دونوں قیاسوں میں سے کسی ایک کے ساتھ عمل کرنا درانحالیکہ وہ ایسی حجت ہے کہ اُس سے مجتہد کا دل نورِ فراست کے ساتھ مطمئن ہے حال کے ساتھ عمل کرنے کی بنسبت اولیٰ ہے۔

تقریر و تشریح قولہ **و اما اذا وقع** الخ یعنی جب دو قیاسوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو ہم ان کے تساقط کا قول نہیں کرتے کیونکہ ان کا تساقط ایسی دلیل شرعی کی طرف رجوع کرنے پر مجبور کرتا ہے جس سے اس حادثہ کا حکم معلوم ہو اور قیاس کے بعد سوائے عمل بالحال یعنی استصحاب کے اور کوئی دلیل نہیں ہے جس کی طرف رجوع کیا جائے اور حال ہمارے نزدیک حجت نہیں ہے اور اس کی طرف تو صرف ضرورت کے وقت ہی رجوع کیا جاتا ہے جیسا کہ سؤر حمار میں ہم نے اس کی طرف رجوع کیا ہے بلکہ مجتہد ان دونوں قیاسوں میں سے جس کسی ایک سے اس کا دل نور فراست سے مطمئن ہو سکے اُس پر عمل کرے گا اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک شہادتِ قلب شرط نہیں ہے بلکہ ان کے ہاں مجتہد کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ قیاسین میں سے جس کسی قیاس پر عمل کرنا چاہے

عمل کرسکتا ہے یہی وجہ ہے کہ ہر اجتہادی مسئلہ میں ایک ہی وقت میں ان کے دو یا زیادہ اقوال ہوتے ہیں بخلاف ہمارے ائمہ کرام کے کہ ان سے کسی ایک مسئلہ میں دو قول مروی نہیں ہوتے مگر دو وقتوں میں پس ایک صحیح ہوتا ہے اور دوسرا فاسد۔

قولہ **لان القیاس** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اب اس امر پر استدلال پیش کرتے ہیں کہ دو قیاسوں میں سے ایک پر تحری کے ساتھ عمل کرنا واجب ہے اور استصحاب کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا کیونکہ قیاس عمل کے حق میں حجت ہے برابر ہے کہ مجتہد اس میں صواب کو پہنچے یا خطاء کرے تو جب قیاس ہر حال میں حجت ہوا تو پھر ان دونوں قیاسوں میں سے کسی ایک کے ساتھ عمل کرنا جبکہ مجتہد نور فراست سے اس کے ساتھ مطمئن ہو حال کے ساتھ عمل کرنے سے اولیٰ ہے۔ فائدہ: التحری استدلال کا اس نور کے ساتھ دیکھنا جس کو اللہ تعالیٰ نے اس میں ودیعت فرمایا ہے اور الصحاح میں ہے الفراسۃ بالکسر اسم من قولک تفرست فیہ خیرا ای ابصرت وعلمت۔

ثُمَّ التَّعَارُضُ اِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بَيْنَ الْحُجَّتَيْنِ بِاِيْجَابِ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا ضِدَّ مَا يُوْجِبُهُ الْاُخْرٰى فِيْ وَقْتٍ وَّاحِدٍ فِيْ مَحَلٍّ وَّاحِدٍ مَعَ تَسَاوِيْهِمَا فِي الْقُوَّةِ

ترجمہ۔ پھر تعارض اُن دو دلیلوں کے درمیان محقق ہوتا ہے جن میں سے ہر ایک، ایک وقت میں ایک محل میں اُس چیز کی ضد کو ثابت کرے جس چیز کو دوسری دلیل نے ثابت کیا ہے باوجود اس کے کہ یہ دونوں دلیلیں قوت میں برابر ہوں۔

تقریر وتشریح قولہ **ثم التعارض** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب معارضہ کے حکم کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب معارضہ کے رکن اور اس کی شرط کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تعارض اُن دو دلیلوں کے درمیان متحقق ہوتا ہے جو قوت میں مساوی ہوں ان میں سے کسی ایک کو دوسری پر کوئی فوقیت حاصل نہ ہو نہ ذات میں اور نہ صفت میں۔ تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے یہاں سے معارضہ کا رکن بیان کیا ہے پس اس بناء پر مشہور اور احاد اور متواتر احادیث میں معارضہ حقیقیہ متحقق نہیں ہوگا اور کتاب اللہ کے خاص اور عام مخصوص البعض کے درمیان بھی معارضہ حقیقیہ متحقق نہیں ہوگا کیونکہ ان میں ایک، دوسرے سے ذات کے اعتبار سے اولیٰ ہے اور اسی طرح مفسر اور محکم کے درمیان اور عبارۃ النص و اشارۃ النص کے درمیان اصلا معارضہ

متحقق نہیں ہوگا کیونکہ ان میں سے ایک، دوسرے سے وصف کے اعتبار سے اولیٰ ہے۔ اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول بایجاب کل واحد الخ معارضے کی شرط کا بیان ہے جس کا حاصل اتحاد الوقت والمحل وکون الحکم متضاد کی طرف راجع ہوتا ہے۔ وقت کا ایک ہونا اس لئے ضروری ہے کہ جب ان دو دلیلوں میں سے ایک سے ایک وقت میں ایک حکم ثابت ہو پھر دوسری دلیل سے دوسرے وقت میں اس حکم کی ضد ثابت ہو تو اس کو معارضہ نہیں کہیں گے جیسے شراب کہ یہ ابتداء اسلام میں حلال تھی پھر حرام ہوگئی کیونکہ یہاں وقت ایک نہیں ہے اور معارضہ کے لئے محل کا ایک ہونا بھی ضروری ہے کیونکہ جب ایک دلیل سے ایک حکم ایک محل میں ثابت ہو پھر دوسری دلیل سے دوسرے محل میں اس حکم کی ضد ثابت ہو تو یہ معارضہ نہیں ہوگا جیسے حلتِ نکاح غیر محرمات میں ایک دلیل سے ثابت ہے اور دوسری دلیل سے محرمات میں حرمتِ نکاح ثابت ہوتی ہے یہاں محل ایک نہیں ہے اور جب حکم متضاد ثابت نہ ہو تو پھر بھی معارضہ متحقق نہیں ہوگا وھو ظاھر۔

اعلم۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے معارضے کے رکن اور شروط کو تفصیلاً بیان نہیں کیا بلکہ ان کا اجمالا بیان کیا ہے کما لا یخفی اول معارضے کا رکن یہ ہے "اختلاف الحجتین علی سبیل الممانعۃ" اور معارضے کی شروط یہ ہیں: اتحاد الوقت واتحاد المحل وکون الحکم متضادا وتساوی الدلیلین۔ اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ معارضہ میں اتحادِ نسبت کی قید ضروری ہے۔ وھو یغنی عن جمیع الشروط کما لا یخفی۔

وَاخْتَلَفَ مَشَايِخُنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ فِيْ اَنَّ خَبَرَ النَّفْيِ هَلْ يُعَارِضُ خَبَرَ الْاِثْبَاتِ اَمْ لَا وَاخْتَلَفَ عَمَلُ اَصْحَابِنَا الْمُتَقَدِّمِيْنَ فِيْ ذٰلِكَ فَقَدْ رُوِيَ اَنَّ بَرِيْرَةَ اُعْتِقَتْ وَزَوْجُهَا عَبْدٌ وَّرُوِيَ اَنَّهَا اُعْتِقَتْ وَزَوْجُهَا حُرٌّ مَعَ اتِّفَاقِهِمْ عَلٰى اَنَّهٗ كَانَ عَبْدًا فَاَصْحَابُنَا اَخَذُوْا بِالْمُثْبِتِ وَرُوِيَ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَزَوَّجَ مَيْمُوْنَةَ وَهُوَ حَلَالٌ وَّرُوِيَ اَنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَزَوَّجَهَا وَهُوَ مُحْرِمٌ وَاتَّفَقَتِ الرِّوَايَاتُ اَنَّهٗ لَمْ يَكُنْ فِي الْحِلِّ الْاَصْلِيِّ

فَجَعَلَ اَصْحَابُنَا رحِ الْعَمَلَ بِالنَّافِیْ اَوْلٰی وَقَالُوْا فِی الْجَرْحِ وَالتَّعْدِیْلِ اَنَّ الْجَرْحَ اَوْلٰی وَھُوَ الْمُثْبِتُ

ترجمہ۔ اور ہمارے مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ کا اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا نفی کی خبر، اثبات کی خبر کے معارض ہوتی ہے یا کہ نہیں اور ہمارے اصحاب متقدمین رحمہم اللہ تعالیٰ کا عمل بھی نفی اور اثبات کے تعارض کی صورت میں مختلف ہے، پس بے شک روائت کیا گیا ہے کہ حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا آزاد کی گئیں اور آپ کا شوہر غلام تھا اور دوسری روائت میں آتا ہے کہ حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا آزاد کی گئیں اور آپ کا شوہر آزاد تھا باوجود اس کے کہ تمام راوی اس امر میں متفق ہیں کہ آپ کا شوہر ماضی میں غلام تھا تو ہمارے اصحاب رحمہم اللہ تعالیٰ نے مثبت پر عمل کیا ہے۔ اور روائت کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح فرمایا اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حلال تھے اور دوسری روائت میں مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح فرمایا اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم محرم تھے اور اس امر پر اکثر راوی متفق ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم حل اصلی میں نہیں تھے تو ہمارے اصحاب رحمہم اللہ تعالیٰ نے نافی کے ساتھ عمل کرنے کو اولیٰ قرار دیا ہے اور اسی طرح جب جرح اور تعدیل میں تعارض ہو تو ہمارے اصحاب فرماتے ہیں کہ جرح تعدیل سے اولیٰ ہے اور حال یہ ہے کہ جرح مثبت ہے۔

تقریر و تشریح قولہ **واختلف مشائخنا** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ہمارے مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ کا اس امر میں اختلاف ہے کہ حدیثِ نافی، حدیثِ مثبت کے معارض ہوتی ہے یا کہ نہیں (مثبت سے مراد وہ دلیل (حدیث) ہے جو کسی ایسے امرِ زائد کو ثابت کرے جو پہلے ثابت نہ ہو اور نافی سے مراد وہ دلیل (حدیث) ہے جو امرِ زائد کی نفی کرے اور شئی کو اُس کی اپنی اصلی حالت پر باقی و قائم رکھے) تو شیخ ابو الحسن الکرخی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مذہب یہ ہے کہ مثبت، نافی پر مقدم ہے پس آپ کے نزدیک ان میں حقیقۃً کوئی تعارض نہیں ہے ہاں صرف صوری تعارض ہے تو آپ کے نزدیک مثبت پر عمل کیا جائے گا اور عیسیٰ بن ابان رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مذہب یہ ہے کہ مثبت حدیث اور نافی حدیث میں حقیقۃً تعارض ہے اور راوی کے حالات کے پیشِ نظر ترجیح دینے کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور ہمارے اصحاب متقدمین یعنی ائمہ ثلاثہ حضرت امام

اعظم ابو حنیفہ اور حضرت امام ابو یوسف اور حضرت امام محمد رحمہم اللہ تعالیٰ کا عمل، مثبت اور نافی کے تعارض کی صورت میں بھی مختلف ہے کیونکہ بعض جگہوں میں مثبت پر عمل کرتے ہیں اور بعض جگہوں میں نافی کے ساتھ عمل کرتے ہیں چنانچہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اِس کو اپنے قول "فقد روی ان بریرۃ الخ" سے ثابت کرتے ہوئے فرمایا جس کا بیان یہ ہے کہ حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مکاتبہ (لونڈی) تھیں اور ایک غلام مغیث کے نکاح میں تھیں جب انہوں نے بدل کتابت ادا کر دیا تو ان سے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے فرمایا "ملکت بضعك فاختاری" کہ اب تم اپنی شرمگاہ کی مالکہ ہو چکی ہو لہٰذا خود اپنا شوہر پسند کر لو، اور اسوقت آپکا شوہر غلام تھا اور دوسری روائت میں مروی ہے کہ حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا آزاد کی گئیں اور آپکا شوہر آزاد تھا باوجود اسکے کہ تمام راوی متفق ہیں کہ حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا زوج حقیقۃً غلام تھا لیکن اس میں اختلاف ہے کہ جس وقت حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے انکو اختیار دیا تھا آیا اُس وقت انکا شوہر غلام تھا یا آزاد بعض کا قول ہے کہ انکا شوہر حسب سابق غلام تھا یہی قول حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مختار ہے چنانچہ آپ معتقہ کیلئے اُسی صورت میں خیار ثابت کرتے ہیں جبکہ اس کا شوہر غلام ہو اور بعض کا قول یہ ہے کہ حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا شوہر اُس وقت آزاد ہو چکا تھا اور یہی قول حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مختار ہے چنانچہ آپ معتقہ کے لئے ہر صورت میں خیار ثابت کرتے ہیں خواہ اس کا شوہر غلام ہو یا آزاد پس ہمارے اصحاب ثلاثہ نے مثبت پر عمل کیا ہے اور وہ خبر حریّت ہے۔ غرضیکہ آزادی اگرچہ دار الاسلام میں اصل ہے اور غلامی عارض ہے لیکن جب تمام راوی اس امر پر متفق ہو چکے ہیں کہ حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا شوہر درحقیقت غلام تھا اور اختلاف صرف عارضی آزادی (جو کہ غلامی کے بعد والی حریّت ہے) میں واقع ہے تو اس صورت میں عبودیت کی حدیث حریت عارضہ کی نفی کرنے والی ہو گی اور زوجِ بریرہ رضی اللہ عنہا کو اصل پر باقی رکھنے والی ہو گی اور حریت والی حدیث امر عارضی کو ثابت کرنے والی ہو گی پس نفی کی حدیث یعنی حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا آزاد کی گئیں اور آپ کا شوہر اُس وقت غلام تھا، اس قبیل سے ہے جس کا علم ظاہر حال کے بغیر نہیں ہوتا ہے یعنی وہ دراصل غلام تھا پس ظاہر حال یہی ہے کہ وہ اس طرح رہا اور غلام میں کوئی ایسی نشانی اور دلیل نہیں ہوتی ہے جس سے اس کا غلام ہونا پہچان لیا جائے اور وہ آزاد سے ممتاز ہو جائے لہٰذا نفی والی حدیث مثبت حدیث کی معارض نہیں ہو سکتی یعنی جو مروی ہے کہ حضرت بریرہ آزاد کی گئیں اور حال یہ ہے کہ آپ کا شوہر آزاد تھا کیونکہ جس راوی نے حریّت کی خبر دی ہے بلاشبہ وہ خود سُن کر یا بذریعہ خبر معتبر اس سے واقف ہوا ہو گا لہٰذا اس کا علم دلیل پر مبنی ہے اس لئے احناف نے اس واقعہ میں حدیث مثبت پر عمل کیا ہے اور شوہر آزاد

ہونے کی صورت میں بھی معتقہ کے لئے خیار ثابت کیا ہے۔

قولہ وروی ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم تزوج میمونۃ الخ

مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے مثبت حدیث اور نافی حدیث کے تعارض کی دوسری مثال پیش فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح فرمایا تو ایک روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم اس وقت حالت احرام میں تھے اور دوسری روایت میں ہے کہ آپ نے جب ان سے نکاح فرمایا تو حلال تھے یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے احرام نہیں باندھا ہوا تھا۔ یعنی اس امر میں تو رواۃ کا اتفاق ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے جب حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح فرمایا تو اس وقت آپ حلّتِ اصلی میں نہ تھے بلکہ پہلے محرم تھے (یہاں رواۃ سے مراد اکثر رواۃ ہیں کل رواۃ مراد نہیں کیونکہ حضرت امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ نے الموطّا میں سلیمان بن یسار سے روایت کیا ہے "قال بعث النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم ابا رافع مولاہ و رجلا من الانصار فزوجا بنت الحارث (ای میمونۃ) و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم بالمدینۃ قبل ان یخرج" تو اس حدیث شریف میں احرام کی نفی ہے" اس مقام پر صاحب النامی فرماتے ہیں:

"ولکن ھذا مقطوع لان سلیمان ولد سنۃ اربع وثلثین وابو رافع مات قبل شہادۃ امیر المؤمنین عثمان بسنتین فلا یصح المعارضۃ للروایات المسند کذا فی التقریر" تو جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ اکثر رواۃ کے اتفاق سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم محرم تھے لیکن اس امر میں اختلاف ہوگیا کہ آیا جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح فرمایا تو اس وقت آپ محرم تھے یا احرام کھول دیا تھا، پھر نکاح فرمایا تھا تو جس راوی نے جیسے یزید بن اصم ہے یہ روایت کیا ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے جب حضرت میمونہ سے نکاح فرمایا تھا اس وقت آپ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے احرام کھول دیا تھا تو اس کی خبر امر زائد کے لئے مثبت ہے اور امر زائد وہ حل طاری ہے اور اسی کے ساتھ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے عمل کیا ہے چنانچہ ان کے نزدیک حالتِ احرام میں نکاح درست نہیں ہے جس طرح کہ تمام کے نزدیک حالتِ احرام میں وطی درست نہیں ہے اور جس راوی نے (جیسے ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما) یہ روایت کیا ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح فرمایا تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اس وقت محرم تھے تو اس کی خبر حل طاری کے لئے نافی ہے تو ہمارے اصحاب رحمہم اللہ تعالیٰ نے خبر نافی کے ساتھ عمل کو اولیٰ قرار دیا ہے چنانچہ ان کے نزدیک محرم کے لئے نکاح حلال ہے اگرچہ وطی حرام ہے لہٰذا نفی کی

روایت "یعنی حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح فرمایا اس حال میں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم محرم تھے"، "ما یعرف بدلیلہ"، کی قبیل سے ہے اور وہ دلیل محرم کی ظاہری ہیئات وکیفیت ہے یعنی بے سلے ہوئے کپڑے پہننا ناخن نہ کاٹنا اور سر نہ مونڈنا تو اس احرام کا علم دلیل پر مبنی ہے تو نافی، مثبت کے معارض ہوگی اور مثبت سے مراد یہ حدیث ہے کہ "حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح فرمایا اس حال میں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم حلال تھے، کیونکہ جس راوی نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے حلال ہونے کی خبر دی ہے بلا شبہ اس نے آپ کو حلال ہونے والوں کے لباس اور ہیئات میں دیکھا ہوگا تو یہ بھی دلیل پر مبنی ہوا لہٰذا یہ دونوں دلیلیں باہم متعارض ہوئیں تو اب راوی کے حالات کے اعتبار سے ایک کو دوسری پر ترجیح دینے کی ضرورت پیش آئی اور حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت کو یزید بن اصم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت پر ترجیح دینا اولیٰ ہے کیونکہ یزید بن اصم رضی اللہ تعالیٰ عنہ، ضبط و اتقان میں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے مساوی نہیں ہیں لہٰذا اسی بناء پر یہاں حدیث نافی کو معمول بہ قرار دیا گیا ہے۔

قولہ قالوا فی الجرح الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اسی طرح جب جرح اور تعدیل میں تعارض واقع ہو بایں طور کہ شاہد کے متعلق دو برابر کے شخص گفتگو کرتے ہیں ایک کہتا ہے کہ یہ شاہد فاسق ہے اور دوسرا کہتا ہے کہ یہ شاہد عادل ہے تو یہاں شاہد کے متعلق فاسق کہنا جرح ہے اور اس کے متعلق عادل ہونے کا قول تعدیل ہے اور تعدیل امر اصلی ہے کیونکہ انسان میں اصل عدالت ہے تو تعدیل کا قول نافی ہوا اور شاہد کے متعلق فاسق کا قول یہ مثبت ہے کیونکہ اس سے امر زائد عارضی یعنی فسق ثابت ہوتا ہے۔ تو ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ یہاں جرح جو کہ مثبت ہے یہ تعدیل (جو کہ نافی ہے) سے اولیٰ ہے۔ پس یہاں تک مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اس امر کو ثابت کر دیا کہ ہمارے اصحاب تعارض مذکور کی صورت میں کبھی مثبت پر عمل کرتے ہیں اور کبھی نافی پر عمل کرتے ہیں۔

وَالْاَصْلُ فِیْ ذٰلِكَ اَنَّ النَّفْیَ مَتٰی کَانَ مِنْ جِنْسِ مَا یُعْرَفُ بِدَلِیْلِهٖ اَوْ کَانَ مِمَّا یَشْتَبِهُ حَالُهٗ لٰکِنْ عُرِفَ اَنَّ الرَّاوِیَ اِعْتَمَدَ عَلٰی دَلِیْلِ الْمَعْرِفَةِ

كَانَ مِثْلَ الْاِثْبَاتِ وَاِلَّا فَلَا فَالنَّفْيُ فِي حَدِيْثِ بَرِيْرَةَ مِمَّا لَا يُعْرَفُ اِلَّا بِظَاهِرِ الْحَالِ فَلَمْ يُعَارِضِ الْاِثْبَاتَ وَفِي حَدِيْثِ مَيْمُوْنَةَ مِمَّا يُعْرَفُ بِدَلِيْلِهٖ وَهُوَ هَيْئَةُ الْمُحْرِمِ فَوَقَعَتِ الْمُعَارَضَةُ وَجُعِلَ رِوَايَةُ ابْنِ عَبَّاسٍ اَنَّهٗ تَزَوَّجَهَا وَهُوَ مُحْرِمٌ اَوْلٰى مِنْ رِوَايَةِ يَزِيْدَ بْنِ الْاَصَمِّ لِاَنَّهٗ لَا يَعْدِلُهٗ فِي الضَّبْطِ وَالْاِتْقَانِ وَطَهَارَةُ الْمَاءِ وَحِلُّ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ مِنْ جِنْسِ مَا يُعْرَفُ بِدَلِيْلِهٖ مِثْلُ النَّجَاسَةِ وَالْحُرْمَةِ فَيَقَعُ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْخَبَرَيْنِ فِيْهِمَا وَعِنْدَ ذٰلِكَ يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْاَصْلِ

ترجمہ - اور مثبت اور نافی کے تعارض کے سلسلہ میں قاعدہ یہ ہے کہ نفی جب "مایعرف بدلیلہ" کی جنس سے ہو یا اُس قبیل سے ہو جس کا حال مشتبہ ہو لیکن یہ معلوم ہو گیا ہو کہ راوی نے معرفت کی دلیل پر اعتماد کیا ہے (تو ان دونوں صورتوں میں) نفی اثبات کی مثل ہوگی ورنہ نہیں پس حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث میں جو نفی ہے وہ اس قبیل سے ہے جس کا علم ظاہر حال کے بغیر نہیں ہوتا ہے لہٰذا نفی، اثبات کے معارض نہیں ہو سکتی اور نفی جو کہ حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث میں ہے وہ "مایعرف بدلیلہ" کی جنس سے ہے اور وہ دلیل محرم کی ظاہری ہیئت و کیفیت ہے تو نفی اور اثبات کے درمیان معارضہ واقع ہوا اور حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت کو ترجیح دینا اور وہ روایت یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح فرمایا درانحالیکہ آپ محرم تھے اولیٰ ہے۔ یزید بن اصم کی روایت سے، کیونکہ یزید بن اصم رضی اللہ تعالیٰ عنہما ضبط و اتقان میں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے برابر نہیں ہیں اور طہارت ماء اور حلّتِ طعام و شراب "مایعرف بدلیلہ" کی جنس سے ہے مثل نجاست و حرمت کے پس دونوں خبروں میں تعارض واقع ہوا تو اس وقت اصل پر عمل کرنا واجب ہے۔

تقریر و تشریح قولہ **والاصل فی ذلک** الخ جب امام کرخی اور ابن ابان رحمہما اللہ تعالیٰ کے درمیان

اختلاف واقع ہوا اور ہمارے اصحاب متقدمین کے درمیان بھی مسئلہ مذکورہ میں اختلاف تھا تو ایسے ضابطہ اور قاعدہ کلیہ کی احتیاج و ضرورت ہوئی جس سے یہ اختلاف مرتفع ہو جائے تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول "والاصل فی ذلک الخ" سے اس قاعدہ کلیہ کا بیان فرما رہے ہیں اور یہ محققین کا مختار ہے تو فرماتے ہیں کہ نفی جب "مایعرف بدلیلہ" کی جنس سے ہو بایں طور کہ وہ (نفی) دلیل اور علامت ظاہرہ پر مبنی ہو اور استصحاب پر مبنی نہ ہو جو ہمارے نزدیک حجت نہیں ہے یا اُس (نفی) کا حال مشتبہ ہو بایں طور کہ نفی بذات خود اس قبیل سے ہو جو دلیل سے مستفاد ہونے کا بھی احتمال رکھتی ہے اور استصحاب پر مبنی ہونے کا بھی احتمال رکھتی ہے لیکن جب راوی کے حال کی تفتیش و تحقیق کی جائے تو معلوم ہو جائے کہ راوی نے دلیل پر اعتماد کیا ہے اور صرف گذشتہ حالت پر اس کی بنیاد نہیں رکھی ہے پس ان دونوں صورتوں میں نفی، اثبات کی طرح ہوگی کیونکہ اثبات پر ہمیشہ دلیل ہوتی ہے یہ بغیر دلیل کے نہیں ہوتا ہے تو جب نفی بھی دلیل پر مبنی ہو تو وہ اثبات کی طرح ہوگی چنانچہ ان دونوں میں تعارض واقع ہوگا کیونکہ یہ دونوں قوت میں برابر ہیں اب اس تعارض کو دور کرنے کے لئے ترجیح کی ضرورت ہوگی پس اس صورت میں عیسیٰ بن ابان رحمۃ اللہ تعالیٰ کے مذہب پر عمل ہوگا اور نفی اگر ان دونوں صورتوں میں سے نہ ہو بایں طور کہ وہ "مایعرف بدلیلہ" کی جنس میں سے بھی نہ ہو اور اس قبیل سے بھی نہ ہو جس میں یہ معلوم ہوا ہو کہ راوی نے دلیل پر اعتماد کیا ہے بلکہ راوی نے نفی کی بنیاد گذشتہ ظاہر حال پر رکھی ہے تو نفی معارضہ میں اثبات کی طرح نہ ہوگی بلکہ اثبات، نفی سے اولیٰ ہوگا کیونکہ اثبات دلیل پر مبنی ہے اور نفی کے لئے کوئی دلیل نہیں ہے تو اِن دونوں میں تعارض کا تحقق نہیں ہوگا۔ بلکہ اس صورت میں اثبات پر عمل ہوگا پس اس وقت امام کرخی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے مذہب پر عمل ہوگا۔

قولہ **فالنفی فی حدیث بریرۃ** (رضی اللہ تعالیٰ عنہا) الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ قاعدہ کلیّہ کے بیان کے بعد اب اُس پر تفریع ذکر کرتے ہیں کہ حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث میں نفی اُس قبیل سے ہے جس کا علم ظاہر حال کے بغیر نہیں ہوتا ہے وہ حدیث یہ ہے "کہ حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا آزاد کر دی گئیں، ایسی حالت میں کہ ان کے شوہر غلام تھے"، یعنی کہ ان کے شوہر دراصل غلام تھے تو ظاہر حالت یہی ہے کہ وہ اسی طرح رہے اور غلام میں کوئی ایسی دلیل اور علامت تو ہوتی نہیں ہے جس سے اس کے غلام ہونے کی معرفت، حاصل ہو سکے اور آزاد سے ممتاز ہو سکے لہٰذا یہ نفی، اُس اثبات کے معارض نہیں ہو سکتی جو دوسرے راوی کے قول میں ہے۔ وہ قول یہ ہے "کہ حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا آزاد کی گئیں درانحالیکہ

ان کے شوہر آزاد تھے"، کیونکہ جس راوی نے ان کے شوہر کے آزاد ہونے کی خبر دی ہے بلا شبہ وہ خود سن کر یا بذریعہ خبر معتبر اس سے واقف ہوا ہوگا اس لئے اس کا علم دلیل پر مبنی ہوگا لہٰذا اخبار حریّت، اخبار نفی حریّت ای عبدیت سے مقدم ہوگی بناء بریں ہم احناف نے اس واقعہ میں مثبت پر عمل کیا ہے اور شوہر آزاد ہونے کی صورت میں بھی معتقہ کے لئے خیار ثابت کیا ہے، اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے نفی پر عمل کیا ہے چنانچہ وہ معتقہ کے لئے خیار صرف اُسی صورت میں ثابت کرتے ہیں جبکہ اُس کا شوہر غلام ہو۔

قولہ والنفی فی حدیث میمونۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے نفی کے "مایعرف بدلیلہ" کی جنس میں سے ہونے کی مثال بیان فرما رہے ہیں کہ وہ حدیث جو مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح فرمایا درانحالیکہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم محرم تھے"، اور دلیل محرم کی ظاہری ہیئت وکیفیت ہے مثلاً بے سلے ہوئے کپڑے پہننا، ناخن نہ ترشوانا اور سر نہ مونڈنا تو اس احرام کا علم دلیل پر مبنی ہوگا اس لئے یہ نفی، اثبات کی طرح دلیل پر مبنی ہونے کی وجہ سے اثبات کی مثل ہوگی۔ پس ان دونوں خبروں میں تعارض واقع ہوا تو راوی کے حال کے اعتبار سے ترجیح کی ضرورت ہوئی اور حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روائت (کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح فرمایا درانحالیکہ آپ محرم تھے) حضرت یزید بن اصم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روائت (کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح فرمایا درانحالیکہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حلال تھے) سے اولیٰ ہے کیونکہ یزید بن اصم رضی اللہ تعالیٰ عنہ، ضبط و اتقان میں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے مساوی نہیں ہیں لہٰذا اس واقعہ میں خبر نفی پر عمل کیا گیا ہے۔

قولہ وطہارۃ الماء وحل الطعام والشراب الخ یہ اس کی مثال ہے کہ راوی نے دلیل معرفت پر اعتماد کیا ہے لیکن مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی عبارت میں تسامح ہے اولیٰ یہ ہے کہ یوں فرماتے کہ طہارۃ الماء وحل الطعام والشراب کی خبر اُس قبیل سے ہے جس کا حال مشتبہ ہو لیکن جب یہ معلوم ہو جائے کہ راوی نے دلیل معرفت پر اعتماد کیا ہے تو خبر نفی بھی "مایعرف بدلیلہ" کی جنس سے شمار ہوگی۔ تفصیل المقام یہ ہے کہ پانی میں اصل پاک ہونا اور کھانے میں اصل حلال ہونا ہے اب اگر دو مخبروں کی خبریں باہم متعارض ہو جائیں ایک کہے کہ یہ نجس و حرام ہے اور دوسرا کہے کہ یہ پانی طاہر یا یہ کھانا حلال ہے پس خبر اوّل عارضی نجاست و حرمت کے لئے مثبت ہے اور اس میں کوئی شک

نہیں ہے کہ یہ کسی دلیل پر ہی مبنی ہوگی اور وہ دلیل یہ ہے کہ اس مخبر نے سبب حرمت و نجاست کو دیکھ کر خبر دی ہوگی اور خبر ثانی حرمت و نجاست مذکورتین کے لئے نافی ہے تو اس صورت میں اس مخبر کا حال معلوم کرنا ضروری ہے اگر معلوم ہو جائے کہ اس کی خبر کی بنیاد محض اس امر پر ہے کہ پانی کی اصل طہارت اور کھانے کی اصل حلّت ہے تو اس کی خبر ناقابل قبول ہوگی کیونکہ یہ تو نفی بلا دلیل ہے اس کے مقابلہ میں نجاست و حرمت کی خبر قابل قبول ہوگی کیونکہ یہ امر زائد کی مثبت ہے اور اگر یہ معلوم ہو کہ دوسرے کی خبر نفی دلیل پر مبنی ہے مثال کے طور پر اس نے خود پانی، نہر جاری یا چشمہ جاریہ یا دہ در دہ حوض سے لیا ہوگا اور خود ہی پاک برتن میں رکھا ہوگا اور جب سے اس نے اس پانی کو اس برتن میں رکھا کبھی اس سے جدا نہیں ہوا تاکہ یہ گمان ہو کہ کسی نے اس میں نجاست ڈال دی ہوگی تو اس وقت یہ خبر نفی بھی "مایعرف بدلیلہ"، کی جنس سے ہوگی جیسے نجاست و حرمت کی خبر اب دونوں خبروں میں تعارض واقع ہوا تو اس صورت میں اصل پر عمل کرنا واجب ہے وہ پانی کی طہارت اور کھانے کی حلّت ہے۔

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ رَجَّحَ بِفَضْلِ عَدَدِ الرُّوَاةِ لِأَنَّ الْقَلْبَ إِلَيْهِ أَمْيَلُ وَبِالذُّكُورَةِ وَالْحُرِّيَّةِ فِي الْعَدَدِ دُونَ الْأَفْرَادِ لِأَنَّ بِهِ تَتِمُّ الْحُجَّةُ فِي الْعَدَدِ وَاسْتَدَلَّ بِمَسَائِلِ الْمَاءِ إِلَّا أَنَّ هٰذَا مَتْرُوكٌ بِإِجْمَاعِ السَّلَفِ

ترجمہ ۔ اور بعض لوگوں نے (دو متعارض خبروں میں سے ایک کو دوسری پر) راویوں کی تعداد میں زیادتی سے ترجیح دی ہے کیونکہ دل اس کی طرف زیادہ میلان کرتا ہے اور ان بعض لوگوں نے ذکورت اور حریّت جبکہ عدد میں ثابت ہو سوائے افراد کے) سے ترجیح دی ہے کیونکہ وصف ذکورت و حریّت کے ساتھ عدد میں حجت تام ہوتی ہے (اور افراد میں حجت تام نہیں ہوتی ہے) اور ان بعض لوگوں نے پانی کے مسائل سے دلیل پکڑی ہے مگر ان کا اشیاء مذکورہ میں سے کسی ایک سے ترجیح دینا اجماع سلف سے متروک ہے۔

تقریر وتشریح قولہ ومن الناس الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ صحیح ترجیح کے بیان کے بعد اب ترجیح

فاسد کا بیان فرماتے ہیں کہ عبد اللہ جرجانی اور ابو الحسن کرخی رحمہما اللہ تعالیٰ نے دو متعارض خبروں میں سے ایک کو دوسری پر راویوں کی تعداد میں زیادتی سے ترجیح دی ہے بایں طور کہ دونوں خبروں میں سے ایک خبر کے راوی تین ہوں اور دوسری خبر کے راوی چار ہوں تو چار راویوں والی خبر کو دوسری خبر پر ترجیح ہوگی کیونکہ تین راویوں والی خبر کی بنسبت چار راویوں والی خبر کی طرف دل کا میلان زیادہ ہوتا ہے کیونکہ ترجیح کا مدار قوت پر ہے جو کہ ایک خبر میں پائی جاتی ہے اور دوسری میں نہیں اور کثرت رواۃ میں ایک طرح کی قوت ہوتی ہے کیونکہ ایک جماعت کا قول بنسبت دو یا تین کے قول کے ظن میں اقوی اور افادۂ علم کے اعتبار سے اقرب اور سہو سے ابعد ہوتا ہے۔

قولہ وبالذکورۃ والحریّۃ الخ یہ دوسری ترجیح فاسد ہے یعنی عدد میں سوائے افراد کے جو ذکورت وحریّت ہوتی ہے وہ وجہ ترجیح بن سکتی ہے بایں طور کہ ایک خبر کے راوی دو مرد ہوں اور دوسری خبر کی راوی دو عورتیں ہوں یا ایک خبر کے راوی دو آزاد آدمی ہیں اور دوسری خبر کے راوی دو غلام ہیں تو تعارض کے وقت دو مردوں کی خبر کو دو عورتوں کی خبر پر ترجیح ہوگی اسی طرح دو آزاد آدمیوں کی خبر کو دو غلاموں کی خبر پر ترجیح ہوگی کیونکہ دو آزاد مردوں کی خبر حجت تامہ ہے اور دو غلاموں کی خبر حجت تامہ نہیں ہے۔ اسی طرح دو عورتوں کی خبر حجت تامہ نہیں ہے اگرچہ دو غلاموں اور دو عورتوں کی خبر میں نصاب خبر موجود ہے اور وہ عدد ہے اور وہ کم از کم دو ہیں لیکن جب ان دونوں خبروں میں سے ایک میں وصفِ ذکورت وحریّت ثابت ہے اور دوسری میں نہیں تو پہلی کو دوسری پر ترجیح ہوگی جیسا کہ شہادت میں ہوتا ہے۔

قولہ دُوْنَ الْاِفْرَادِ۔ یعنی اس وصفِ ذکورت وحریّت کا کوئی اعتبار نہیں ہے جو افراد یعنی درجہ احاد میں ثابت ہو کیونکہ خبر کا نصاب (یعنی عدد) ان دونوں میں مفقود ہے تو ان دونوں میں سے کسی کی خبر بھی حجت نہیں ہے لہٰذا ایک آزاد مرد کی خبر کو ایک غلام کی خبر پر یا ایک عورت کی خبر پر ترجیح نہیں ہوگی۔ ہاں دو راویوں کی خبر کو ایک راوی کی خبر پر ترجیح ہوگی۔ اسی کی طرف مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وصفِ ذکورت وحریّت کے ساتھ عدد ہی میں حجت تام ہوتی ہے افراد میں نہیں۔

قولہ واستدل بمسائل الماء الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ان لوگوں کی دلیل ذکر کر رہے ہیں جنہوں نے راویوں کی تعداد میں زیادتی کو اور ذکورت وحریّت کو وجہ ترجیح قرار دیا ہے ان کی دلیل حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ کا وہ قول ہے جس کو آپ نے پانی کے مسائل بیان کرتے ہوئے مبسوط کی کتاب الاستحسان میں ذکر کیا ہے کہ دو راویوں کی خبر کو ایک راوی کی خبر پر اور دو آزاد مردوں کی خبر کو دو غلاموں کی خبر پر اور دو مردوں کی خبر کو دو عورتوں کی خبر پر ترجیح ہوگی یعنی جب ایک

شخص مثلاً پانی کی طہارت اور طعام کی حلّت کی خبر دے اور دو شخص پانی کی نجاست اور طعام کی حرمت کی خبر دیں تو دو راویوں کی خبر کو ایک راوی کی خبر پر ترجیح ہوگی اسی طرح دو آزاد آدمیوں اور دو غلاموں کی خبر کا اور دو مردوں اور دو عورتوں کی خبر کا حال ہے تو جب ترجیح مذکور پانی اور طعام کے مسائل میں ثابت ہوئی تو پھر یہ ترجیح اخبار میں بھی ثابت ہوگی۔

قولہ الّا انّ هذا الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک جب یہ مذہب مرجوح تھا اور مذہب مخالف راجح اور وہ یہ ہے کہ فضلِ عدد اور ذکورت وحریّت وجہ ترجیح نہیں ہیں کیونکہ کثرتِ تعدد اس وقت تک قوت کا فائدہ نہیں دیتی جب تک کہ خبر حیز احاد سے نکل کر حد تواتر اور حد شہرت کو نہ پہنچ جائے کیونکہ اس مرتبہ میں عدد قلیل اور کثیر ظن کا فائدہ دینے میں برابر ہوتے ہیں اور اسی طرح ترجیح کے سلسلہ میں عدالت کا اعتبار ہے اور راویوں کی تعداد میں زیادتی اور ذکورت وحریّت کا عدالت پر کوئی اثر مرتّب نہیں ہوتا ہے دیکھئے کہ حضرت ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا عورت ہونے کے باوجود بہت سارے مردوں پر فضیلت رکھتی ہیں اور حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ غلام ہونے کے باوجود بہت سارے آزاد لوگوں پر فضیلت رکھتے ہیں۔ اسی طرح چھوٹی سی جماعت عادلہ جماعت کثیرہ عاصیہ پر فضیلت رکھتی ہے لہٰذا مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اس کا رد کرتے ہوئے فرمایا کہ ترجیح مذکور سلف کے اجماع سے متروک ہے کیونکہ سلف ان امور کی وجہ سے ترجیح نہیں دیتے تھے جن کو تم نے وجہ ترجیح قرار دیا ہے (یعنی فضل عدد رواۃ اور ذکورت وحریّت) بلکہ زیادۂ ضبط و زیادۂ اتقان اور زیادۂ ثقہ سے ترجیح ہوتی ہے اور ان لوگوں نے جو پانی کے مسائل سے استدلال کیا ہے یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ نجاستِ ماء و طہارتِ ماء کی خبر پر اخبار عن مشاهدة وعیان ہے پس یہ شہادت کے معنی میں ہوگی تو اس میں عدد اور ذکورت وحریّت کی رعایت ملحوظ رہے گی بخلاف الاخبار فی الاخبار کے کہ اس میں فضل عدد رواۃ اور ذکورت وحریّت کا لحاظ نہیں ہوگا۔ وهذا هو مختار الامام ابی حنیفة وابی یوسف وعامة اصحابنا رحمهم الله تعالیٰ۔

وَهٰذِهِ الْحُجَجُ بِجُمْلَتِهَا تَحْتَمِلُ الْبَيَانَ وَهٰذَا بَابُ الْبَيَانِ وَهُوَ عَلٰى خَمْسَةِ اَوْجُهٍ بَيَانُ تَقْرِيْرٍ وَبَيَانُ تَفْسِيْرٍ وَبَيَانُ تَغْيِيْرٍ وَبَيَانُ تَبْدِيْلٍ وَبَيَانُ ضَرُوْرَةٍ اَمَّا بَيَانُ التَّقْرِيْرِ فَهُوَ تَوْكِيْدُ الْكَلَامِ بِمَا يَقْطَعُ اِحْتِمَالَ

الْمَجَازِ اَوِالْخُصُوْصِ فَيَصِحُّ مَوْصُوْلًا وَّمَفْصُوْلًا بِالْاِتِّفَاقِ وَكَذٰلِكَ بَيَانُ التَّفْسِيْرِ وَهُوَ بَيَانُ الْمُجْمَلِ وَالْمُشْتَرَكِ

ترجمہ - اور یہ دلائل اپنے جمیع اقسام کے ساتھ بیان کا احتمال رکھتے ہیں اور یہ "باب البیان" ہے اور بیان کی پانچ اقسام ہیں (۱) بیان تقریر (۲) بیان تفسیر (۳) بیان تغییر (۴) بیان تبدیل (۵) بیان ضرورت (اور) بیان تقریر یہ ہے کہ کلام کو ایسے الفاظ سے مؤکد کرنا جس سے مجاز یا خصوص کا احتمال باقی نہ رہے پس یہ بالاتفاق موصولاً و مفصولاً دونوں طرح صحیح ہے اور اسی طرح بیان تفسیر ہے اور وہ مجمل اور مشترک کا بیان ہے۔

تقریر وتشریح قولہ **وهذه الحجج** الخ یعنی کتاب وسنت کہ جن کا بیان پہلے ہو چکا ہے (اور یہاں جمع کے لفظ کا وارد کرنا یہ کتاب وسنت کے اقسام کی کثرت کے اعتبار سے ہے) وہ اپنی تمام قسموں خاص، عام وغیرھما سمیت (محکم کے بیان کا احتمال رکھتی ہیں یعنی وہ اس امر کا احتمال رکھتی ہیں کہ بیان کی پانچ انواع میں سے کسی نوع سے متکلم اپنے مقصود کو بیان کرے اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول وھذہ الحجج الخ یہ "باب البیان" کے کتاب وسنت کے بعد وارد کرنے کے لئے تمہید ہے۔

قولہ **وهذا باب البيان** - لفظ بیان کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے (۱) بیان کا اطلاق فعل مبیّن یعنی اظہار پر ہوتا ہے (۲) بیان کا اطلاق اُس شئ پر ہوتا ہے جس سے تبیین حاصل ہوتی ہے جیسے دلیل (۳) بیان کا اطلاق تبیین کے متعلق یعنی علم پر ہوتا ہے۔ پس جس نے اطلاق اول کی طرف نظر کی (جیسے ابی بکر الصیرفی اور صاحب التوضیح) اُس نے کہا "ھو ایضاح المقصود" یعنی بیان مقصود کے ظاہر کرنے کا نام ہے اور جس نے اطلاق ثانی کو دیکھا جیسے (اکثر فقہاء اور متکلمین) اس نے کہا "ھو الدلیل" کہ بیان دلیل کو کہتے ہیں اور جس نے اطلاق ثالث کو دیکھا (جیسے ابی بکر الدقاق اور ابی عبداللہ البصری) اُس نے کہا "ھو العلم" کہ بیان وہ علم ہے جس سے مقصود ظاہر ہو اور بیان بالاستقراء پانچ قسم ہے (۱) بیان تقریر (۲) بیان تفسیر (۳) بیان تغییر (۴) بیان تبدیل (۵) بیان ضرورت - پہلی چار اقسام میں لفظ بیان کی اضافت "اضافت الجنس الی نوعہ" کے قبیل سے ہے جیسے علم الطب میں، جنس کی اضافت اپنی نوع کی طرف ہے یعنی "بیان کہ وہ تقریر ہے" اور اسی طرح باقی تین اقسام میں قیاس کریں اور پانچویں قسم "بیان الضرورہ" میں لفظ بیان کی اضافت "اضافۃ الشئ الی سببہ" کے قبیل سے ہے یعنی بیان جو

کہ ضرورت کی بناء پر حاصل ہوتا ہے۔ **واعلم اوّلاً**: بیان کی پانچ اقسام میں وجہ ضبط یہ ہے کہ بیان منطوق کے ساتھ ہوگا یا غیر منطوق کے ساتھ ثانی بیان ضرورت ہے اول یا تو معنی کلام کا بیان ہوگا یا اس کے لازم کا مثل مدت کے ثانی بیان تبدیل ہے اور اول یا تو بغیر تغییر کے ہوگا یا تغییر کے ساتھ ہوگا ثانی بیان تغییر ہے جیسے استثناء، اور شرط اور صفت اور غایت اور اول یا یہ کہ معنی کلام معلوم ہوگا لیکن ثانی قطع احتمال ہیں اوّل سے اکد ہوگا یا معنی کلام مجہول ہوگا مثل مشترک اور مجمل کے ثانی بیان تفسیر ہے اور اول بیان تقریر ہے۔ **ثانیاً** حضرت شمس الائمہ نے نسخ کو بیان کے اقسام سے شمار نہیں کیا ہے۔ ان کے نزدیک نسخ حکم کے اٹھا دینے کے لئے ہے کسی نئے حکم کے ظاہر کرنے کے لئے نہیں ہے مگر فخر الاسلام نے نسخ کو بیان قرار دیا ہے کیونکہ ان کے نزدیک نسخ حکم شرعی کی انتہائے مدت کے ظاہر کرنے کے لئے ہے اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ انہی کے تابع ہوئے ہیں اور صاحب النامی فرماتے ہیں کہ یہ نزاع حقیقۃً نزاع نہیں ہے کیونکہ جس نے نسخ کو بیان قرار دیا ہے اُس نے بیان سے "صرف اظہار مقصود" مراد لیا ہے تو اس بناء پر نسخ کے بیان ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے اور جس نے نسخ کو بیان سے خارج قرار دیا ہے اُس نے بیان سے "اظہار ما ھو المراد من کلام سابق" مراد لیا ہے یعنی بیان اگر اُس چیز کا اظہار ہے جو کلام سابق سے مقصود ہے تو اس بناء پر نسخ بیان نہیں ہو سکتا کما لا یخفی

قولہ **امّا بيان التقرير** الخ یعنی بیانِ تقریر وہ کلام کو ایسے الفاظ سے مؤکد کرنا جس سے مجاز یا خصوص کا احتمال منقطع ہو جائے۔ مجاز کے احتمال کی مثال اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد "ولا طائر یطیر بجناحیہ" ہے "ترجمہ: اور نہ کوئی پرندہ جو اپنے دونوں بازوؤں یعنی پروں کے ساتھ اڑتا ہے" دیکھئے کہ اس میں طائر کا لفظ تیز رفتار چلنے کے معنی میں مجازی طور پر استعمال ہونے کا احتمال رکھتا تھا جیسے بریدیعنی ڈاک لے جانے والے کو مجازاً طائر کہا جاتا ہے لیکن "یطیر بجناحیہ" کا جملہ احتمال مذکور کو ختم کر کے معنی حقیقی کی تاکید کر رہا ہے اور خصوص کے احتمال کی مثال اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ ارشاد ہے "فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون" ترجمہ "پس سجدہ کیا فرشتوں نے تمام کے تمام نے" اس میں ملائکۃ کا لفظ جمع ہونے کے اعتبار سے اگرچہ تمام فرشتوں کو شامل تھا لیکن پھر بھی چند خاص فرشتے مراد ہونے کا احتمال تھا مگر "کلھم اجمعون" کے ذریعہ احتمال خصوص کو دور کر کے عموم کے مفہوم کی تاکید کر دی گئی

قولہ **فيصح موصولا ومفصولا** الخ یعنی بیان کی یہ قسم جب کلام کے مقتضیٰ کی تقریر یعنی اس کو پختہ کرتی ہے (اور اسی وجہ سے اس کا نام بیان تقریر رکھا گیا ہے) تو یہ بالاتفاق موصولا اور مفصولا دونوں طرح صحیح ہوگی اور اسی طرح بیان تفسیر ہمارے اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بالاتفاق موصولا ومفصولا دونوں طرح درست ہے ہاں اکثر معتزلہ اور حنابلہ اور بعض شافعیہ کا اس میں اختلاف ہے اور بیان تفسیر اور وہ مجمل اور مشترک (اسی طرح خفی اور مشکل) کے مفہوم ومصداق کا بیان ہے مجمل کی

مثال اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ ارشاد ہے "واقیموا الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ" "نماز قائم کرو اور زکوٰۃ دو" چنانچہ یہ مجمل تھا پس اس کو حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف سے بیان لاحق ہوا اس حیثیت سے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے نماز کے ارکان اور زکوٰۃ کی مقدار اور نصاب اور شرائط کا بیان فرمادیا اور مشترک کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد مبارک ہے "ثلٰثۃ قروء" اس میں لفظ قرو ءٍ۔ طہر اور حیض دونوں میں مشترک ہے لیکن حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اپنے قول "طلاق الامۃ ثنتان وعدتھا حیضتان" سے اس کا مصداق بیان فرمادیا کیونکہ جب لونڈی کی عدت دو حیض ہے تو یہ صریح طور پر دلالت کرتا ہے کہ آزاد عورت کی عدت بھی تین حیض ہے تین طہر نہیں **تنبیہ** ہمارے نزدیک بیانِ تفسیر کا کلام سے موصولاً و مفصولاً دونوں طرح ہونا درست ہے ہاں بیانِ تفسیر کی تاخیر "وقتِ حاجت" سے جائز نہیں ہے البتہ بعض متکلمین کے نزدیک مجمل اور مشترک کا بیان کلام سے موصول ہونے کی صورت ہی میں صحیح ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ خطاب کا مقصود، ایجاب العمل ہے اور عمل کرنا کلام کے معنی سمجھنے پر موقوف ہے اور بیان کے بغیر معنی سمجھ میں نہیں آتا ہے پس اگر بیان کی تاخیر جائز ہو تو تکلیف بالمحال لازم آئے گی اور یہ جائز نہیں ہے۔ ہم ان کے جواب میں کہتے ہیں کہ خطاب کا مفاد محض ایجاب العمل نہیں ہے بلکہ اس کا فوری مفاد یہ ہے کہ مکلف اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھے اور عمل کے لئے بیان کا انتظار کرے" ولا بأس فیہ کیونکہ بیان کی تاخیر وقتِ حاجت سے درست نہیں لیکن خطاب سے بیان کا مؤخر ہونا بالکل درست ہے ہمارے عندیہ کی تائید اس آیت مبارکہ سے بھی ہوتی ہے "فاذا قرأناہ فاتبع قرانہ ثم ان علینا بیانہ" کیونکہ "ثم" تراخی کے لئے آتا ہے جو اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ مطلق البیان کا خطاب سے مؤخر ہونا جائز ہے لیکن ہم نے بیانِ تغییر کو اس حکم سے خاص کر لیا ہے اور اس کی وجہ ان شاء اللہ تعالیٰ آگے آجائے گی لہٰذا تقریر اور بیان تفسیر کا حکم علیٰ حالہ باقی رہا یعنی ان دونوں کا موصولاً و مفصولاً دونوں طرح ہونا درست ہے۔

فَاَمَّا بَیَانُ التَّغْیِیْرِ نَحْوُ التَّعْلِیْقِ وَالْاِسْتِثْنَاءِ فَاِنَّمَا یَصِحُّ بِشَرْطِ الْوَصْلِ وَاخْتُلِفَ فِیْ خُصُوْصِ الْعُمُوْمِ فَعِنْدَنَا لَایَقَعُ مُتَرَاخِیًا وَعِنْدَ الشَّافِعِیِّ یَجُوْزُ فِیْہِ التَّرَاخِیْ وَھٰذَا بِنَاءٌ عَلٰی اَنَّ الْعُمُوْمَ مِثْلُ الْخُصُوْصِ عِنْدَنَا فِیْ اِیْجَابِ الْحُکْمِ قَطْعًا وَبَعْدَ الْخُصُوْصِ لَایَبْقَی الْقَطْعُ فَکَانَ تَغَیُّرًا مِنَ الْقَطْعِ اِلَی الْاِحْتِمَالِ فَتَقَیَّدَ

بِشَرْطِ الْوَصْلِ

ترجمہ ۔ اور بیانِ تغییر جیسے کلام کو شرط کے ساتھ معلق کرنا اور اس میں استثناء کا لانا پس وہ صرف اسی صورت میں صحیح ہے جب کہ وہ کلام سابق سے موصول ہو۔ اور اس میں اختلاف ہے کہ عام کی تخصیص متراخی ہوسکتی ہے یا نہیں پس ہمارے نزدیک وہ متراخی نہیں ہوسکتی اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اُس میں تراخی جائز ہے اور یہ اختلاف اس بات پر مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک عام بھی خاص کی طرح اثباتِ حکم میں قطعی ہے اور تخصیص کے بعد قطعی نہیں رہتا ہے تو ہو جائے گی تخصیص، بیان تغییر قطعیت سے ظنیت کی طرف پس تخصیص بھی موصول ہونے کی شرط سے مقید ہوگی۔

تقریر وتشریح قولہ فامّا بیان التغییر الخ بیان تغییر وہ ہوتا ہے کہ جس کے ذکر سے متکلم کے کلام کا معنی ظاہر متغیر ہو جائے جیسے کلام کو شرط سے معلق کرنا یا اس میں استثناء کا لانا ہے۔ تعلیق بالشرط کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی کو کہے: "انتِ طالق ان دخلت الدار" اس میں اس کا قول "ان دخلت الدار" جو کہ شرط ہے یہ ماقبل کے معنی ظاہر یعنی تنجیز کے لئے تعلیق کی طرف مغیّر ہے کیونکہ طلاق فوری طور پر نافذ ہونے کے بجائے دخول دار والی شرط کے ساتھ معلق ہوگئی اس لئے کہ وہ اگر "ان دخلت الدار" نہ کہتا تو فی الحال طلاق واقع ہو جاتی اور جب اس نے اس شرط کو "انت طالق کے فوراً بعد ذکر کر دیا تو طلاق شرطِ مذکور پر معلق ہو گئی اور اگر شرط، کلام سے مقدّم ہو تو وہ حنفیہ کے نزدیک بیانِ تغییر نہیں ہے۔ اور استثناء کی مثال جیسے کوئی شخص کہے "لہ علیّ الف الا مائۃ" تو یہاں استثناء نے متکلم کے ذمہ سو روپے واجب ہونے کے حکم کو متغیر کر دیا اگر وہ "الا مائۃ" نہ کہتا تو پورا ہزار روپیہ اس پر واجب ہوتا۔ اور بیانِ تغییر فقط اسی صورت میں صحیح ہوتا ہے جب کہ وہ کلام سابق سے موصولاً مذکور ہو۔ کیونکہ شرط اور استثناء غیر مستقل کلام ہیں جو کہ ماقبل کے بغیر بذاتِ خود معنی کا فائدہ نہیں دیتے ہیں اس لئے ان کا ماقبل سے موصول ہونا ضروری ہے" اور اس کی دوسری دلیل یہ ہے کہ حضور پُر نور شافع یوم النشور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے "روی الترمذی عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم قال من حلف علی یمین فرای غیرھا خیرا منھا فلیکفر عن یمینہ ولیفعل" ترجمہ: امام ترمذی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابی ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا ہے کہ جو شخص کسی معاملہ میں قسم کھائے پھر اس کے خلاف کو بہتر دیکھے تو وہ اپنی قسم کا کفارہ دے دے اور جو بہتر ہے اس کو کرلے۔ وجہ تمسک یہ ہے کہ حضور

پُرنور شافع یوم النشور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حالف کے لئے قسم سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لئے تکفیر کو متعیّن فرمایا اگر استثناء بطور انفصال کے صحیح ہوتا تو اس کا بھی قسم سے چھٹکارا حاصل کرنے کی حیثیت سے یوں ذکر فرماتے " فلیستثن ولیفعل ماھو خیر منھا " یعنی شخص مذکور جب قسم کے خلاف کرنے کا ارادہ کرے تو اس وقت " ان شاء اللہ تعالیٰ " کہہ کر اپنی قسم کو باطل کردے۔ حالانکہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس کا مخلص یمین ہونے کی حیثیت سے ذکر نہیں فرمایا باوجودیکہ تعیّن استثناء تخلیص حالف کے لئے اولیٰ تھا کیونکہ یہ اسہل ہے۔ اور دعویٰ مذکور پر ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اگر بیان تغییر بطور انفصال کے درست ہو تو یہ عقود یعنی بیع وشراء وطلاق وعتاق کے ابطال کی طرف مؤدّی ہوگا کما لایخفی۔ یہ تو جمہور کے مذہب کا بیان تھا اور حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا مذہب (جس کو سعید بن منصور اور ابن جریر اور ابن منذر اور طبرانی اور ان کے غیر نے نقل کیا ہے) یہ ہے کہ استثناء ان شاء اللہ تعالیٰ کے ساتھ مفصولاً بھی صحیح ہے اگرچہ ایک سال کے بعد ہی ہو پھر آپ نے پڑھا " واذکو ربك اذا نسیت " اور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے " لاغزون قریشا " کہ میں قریش کے ساتھ ضرور جہاد کروں گا " پھر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ایک سال کے بعد فرمایا " ان شاء اللہ تعالیٰ " اور حضرت الشیخ الحافظ احمد المعروف بہ ملاجیون رحمۃ اللہ تعالیٰ نور الانوار میں فرماتے ہیں " وھذا النقل غیر صحیح عندنا " یعنی ہمارے نزدیک حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی طرف اس کی نسبت درست نہیں ہے۔

قولہ **واختلف فی خصوص العموم** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس امر میں اختلاف واقع ہوا ہے کہ عام کی تخصیص متراخی ہوسکتی ہے یا نہیں ہمارے نزدیک یعنی الشیخ ابی الحسن الکرخی وعامۃ المتاخرین من اصحابنا و بعض اصحاب الشافعی رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک عام کی تخصیص تراخی کے ساتھ نہیں ہوسکتی اور اکثر اصحاب الشافعی والاشعری وعامۃ المفسرین رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس میں تراخی جائز ہے۔ اور یہ اختلاف عام کی پہلی تخصیص کے بارے میں ہے۔ البتہ جب عام کی ایک مرتبہ کلام موصول سے تخصیص ہوجائے تو دوبارہ تراخی کے ساتھ تخصیص بالاتفاق جائز ہے کیونکہ عام ثانی تخصیص سے پہلے ظنی ہے جیسا کہ اس تخصیص کے بعد ظنی ہوگا لہٰذا اس کی تخصیص بیان تغییر نہیں ہوگا بلکہ وہ بیان تقریر ہوگی۔ اور اختلاف مذکور اس امر پر مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک، عموم، خصوص کی طرح اثبات حکم میں قطعی ہے اور تخصیص کے بعد قطعی نہیں رہتا ہے بلکہ ظنی ہوجاتا ہے تو ہمارے نزدیک یہ تخصیص بیان تغییر ہوجائے گی کیونکہ یہ تخصیص، عام کو قطعیت سے ظنیت کی طرف متغیر کردیتی ہے۔ پس تخصیص بھی موصول ہونے کی شرط سے مقیّد ہوگی۔ اور اکثر اصحاب شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک عام، تخصیص

سے پہلے بھی ظنی ہوتا ہے اور تخصیص کے بعد بھی ظنی ہوتا ہے تو ان کے نزدیک تخصیص بیان تقریر ہے لہٰذا تخصیص بھی بیان تقریر کی طرح موصولاً اور مفصولاً دونوں طرح جائز ہوگی۔

وَعَلٰی هٰذَا قَالَ عُلَمَاؤُنَا فِیْمَنْ اَوْصٰی بِخَاتَمِهٖ لِاِنْسَانٍ وَبِالْفَصِّ مِنْهُ لِاٰخَرَ مَوْصُوْلًا اِنَّ الثَّانِیْ یَکُوْنُ خُصُوْصًا لِلْاَوَّلِ وَیَکُوْنُ الْفَصُّ لِلثَّانِیْ وَاِنْ فَصَلَ لَمْ یَکُنْ خُصُوْصًا لِلْاَوَّلِ بَلْ صَارَ مُعَارِضًا فَیَکُوْنُ الْفَصُّ بَیْنَهُمَا

ترجمہ ۔ اور اسی بناء پر (کہ ہمارے نزدیک تخصیص میں اتصال شرط ہے) ہمارے علماء رحمہم اللہ تعالیٰ نے اس شخص کے بارے فرمایا ہے کہ جس نے وصیت کی کہ میری انگوٹھی فلاں شخص کو دے دیں اور اس کے متصل کہہ دیا کہ اس انگوٹھی کا نگینہ فلاں دوسرے شخص کو دے دیں تو ایصاء ثانی (یعنی نگینہ کی وصیت) ایصاء اوّل (یعنی انگوٹھی کی وصیت) کے لئے تخصیص ہوگی (تو حلقہ موصی لہ اوّل کے لئے ہوگا) اور نگینہ موصی لہ ثانی کے لئے ہوگا اور موصی اگر ایصاء ثانی (یعنی نگینہ کی وصیت) مفصولاً کرے تو وصیت ثانیہ) وصیت اولیٰ کے لئے تخصیص نہیں ہوگی بلکہ ایصاء ثانی معارض ہوگا اور صرف نگینہ دونوں موصی لہ میں مشترک ہوگا (یعنی حلقہ اور نصف نگینہ اول موصی لہ کے لئے ہوگا اور نصف نگینہ دوسرے موصی لہ کے لئے ہوگا۔

وَاخْتَلَفُوْا فِیْ کَیْفِیَّةِ عَمَلِ الْاِسْتِثْنَاءِ اَیْضًا قَالَ اَصْحَابُنَا الْاِسْتِثْنَاءُ یَمْنَعُ التَّکَلُّمَ بِحُکْمِهٖ بِقَدْرِ الْمُسْتَثْنٰی فَیَکُوْنُ تَکَلُّمًا بِالْبَاقِیْ بَعْدَهٗ وَقَالَ الشَّافِعِیُّ الْاِسْتِثْنَاءُ یَمْنَعُ الْحُکْمَ بِطَرِیْقِ الْمُعَارَضَةِ بِمَنْزِلَةِ دَلِیْلِ الْخُصُوْصِ کَمَا اخْتَلَفُوْا فِی التَّعْلِیْقِ بِالشَّرْطِ عَلٰی مَا سَبَقَ فَصَارَ عِنْدَنَا تَقْدِیْرُ قَوْلِهٖ

لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفُ دِرْهَمٍ اِلَّا مِائَةً لَهٗ عَلَيَّ تِسْعُمِائَةٍ وَعِنْدَهٗ اِلَّا مِائَةً فَاِنَّهَا لَيْسَتْ عَلَيَّ

ترجمہ - اور ائمہ کرام نے اِستثناء کے عمل کی کیفیت میں بھی اختلاف کیا ہے ہمارے اصحاب نے فرمایا ہے کہ استثناء "وہ تکلم بقدرِ المستثنیٰ مع حکمہ"، کو روک دیتا ہے (گویا کہ اس نے مستثنیٰ کی مقدار کے ساتھ بالکل کلام ہی نہیں کیا ہے) پس استثناء کے بعد جو باقی رہ گیا ہے اسی قدر کے ساتھ تکلم شمار ہوگا اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ استثناء صرف حکم کو روکتا ہے بطریقِ معارضہ کے بمنزلہ دلیل خصوص کے، جیسا کہ ائمہ کرام نے "تعلیق بالشرط"، میں اختلاف کیا ہے جس کا بیان ماقبل گذر چکا ہے، تو ہمارے نزدیک متکلّم کے قول "لفلان علیّ الف درھم الّا مائۃ"، کی تقدیر یہ ہوگی "لہٗ علیّ تسعمائۃ (پس گویا کہ متکلّم نے ابتداءً ہی یہ کہا "لہٗ علیّ تسعمائۃ"، اور لزوم مائۃ کے حق میں الف کے ساتھ تکلّم ہی نہیں کیا ہے) اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک، متکلّم کے قولِ مذکور کی تقدیر یہ ہوگی "الّا مائۃ فانہا لیست علیّ"،

تقریر وتشریح قولہٗ واختلفوا فی کیفیۃ عمل الاستثناء الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ائمۂ کرام نے استثناء کے عمل کی کیفیّت میں بھی اختلاف کیا ہے جیسا کہ عام کی تخصیص کے بارے اختلاف کیا تھا۔ ہمارے اصحاب کے نزدیک استثناء "مستثنیٰ کی مقدار مع اس کے حکم کے"، ساتھ تکلّم کو روک دیتا ہے گویا کہ اُس نے مستثنیٰ کی مقدار کے ساتھ بالکل کلام ہی نہیں کیا ہے اور نہ اس کا کوئی حکم ہے تو استثناء کے بعد جو باقی رہ گیا ہے اسی قدر کے ساتھ تکلّم شمار ہوگا۔ اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ استثناء بطریقِ معارضہ کے صرف حکم کو روکتا ہے کہ مستثنیٰ کا تکلّم تو ہوتا ہے لیکن معارضہ کی وجہ سے اس کا حکم ساقط ہوتا ہے یعنی متکلّم نے اوّلاً کلام سابق میں مستثنیٰ پر حکم لگایا پھر اس کے معارض حکم کے ذریعہ اس کو نکال دیا۔ تو ہمارے نزدیک متکلّم کے قول "لفلان علیّ الف درھم الّا مائۃ"، کی تقدیر یہ ہوگی "لہ علی تسعمائۃ"، تو گویا متکلّم نے ابتداءً ہی یہ کہا "لہ علیّ تسعمائۃ"، اور لزوم مائۃ کے حق میں الف کے ساتھ تکلّم ہی نہیں کیا ہے اور نہ کوئی حکم لگایا ہے جس طرح تعلیق بالشرط میں جب تک شرط نہ پائی جائے یہی شمار کیا ہے کہ گویا جزاء کا تلفظ ہی نہیں کیا ہے اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک متکلّم کے قولِ مذکور کی تقدیر یہ ہوگی "لفلانٍ علیّ الف درھم الا مائۃ فانّہا لیست علیّ" کیونکہ کلام سابق اس مائۃ کو بھی واجب کرتا ہے اور استثناء

اس کی نفی کر رہا ہے اَب دونوں حکم (۱) وجوب مائۃ (۲) عدم وجوب مائۃ میں تعارض پیدا ہوا اس لئے دفعِ تعارض کے لئے دونوں ساقط ہوگئے یعنی مائۃ کا حکم دفع تعارض کے پیشِ نظر مراد سے خارج رہے گا۔ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے استثناء کو دلیل خصوص پر قیاس کیا ہے کما مرّ بیانہ

وَعَلٰى هٰذَا اِعْتَبَرَ صَدْرَ الْكَلَامِ فِيْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبِيْعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ اِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ عَامًّا فِي الْقَلِيْلِ وَالْكَثِيْرِ لِاَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ عَارَضَهٗ فِي الْمَكِيْلِ خَاصَّةً فَبَقِيَ عَامًّا فِيْمَا وَرَاءَهٗ وَقُلْنَا هٰذَا اِسْتِثْنَاءُ حَالٍ فَيَكُوْنُ الصَّدْرُ عَامًّا فِي الْاَحْوَالِ وَذٰلِكَ لَا يَصْلُحُ اِلَّا فِي الْمُقَدَّرِ

ترجمہ - اور اسی بناء پر حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے اس ارشاد میں "لا تبیعوا الطعام بالطعام الّا سواءً بسواءٍ"، کہ کھانے کی اشیاء کو کھانے کی اشیاء کے بدلے فروخت نہ کرو مگر برابر برابر"، شروع کلام کو قلیل اور کثیر میں عام اعتبار کیا ہے کیونکہ اِستثناء، شروع کلام مکیل میں خاصّۃً معارض ہے پس شروع کلام مکیل کے ماسواء میں عام باقی رہا اور ہم کہتے ہیں کہ یہ استثناء، حال مقدّر سے ہے پس شروع کلام، احوال ثلاثہ میں عام ہوگا اور "عموم الصدر فی الاحوال"، صرف مکیلی چیز میں ہی ہونے کی صلاحیّت رکھتا ہے۔

تقریر وتشریح قولہٗ وعلی ھذا الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے جب استثناء کے عمل کی کیفیّت کا بیان کیا تو اَب دونوں مذھبوں پر مثال اور ثمرہ اختلاف ذکر کرتے ہیں، کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک جب اصل، "عمل بالمعارضہ"، ہے تو آپ نے اس اصل کی بناء پر حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اس ارشاد "لا تبیعوا الطعام بالطعام الّا سواءً بسواءٍ"، میں صدرِ کلام یعنی "لا تبیعوا الطعام بالطعام"، کو قلیل (یعنی وہ جو کیل کے تحت داخل نہ ہو جیسے ایک مٹھی دو مٹھی طعام) اور کثیر (یعنی وہ جو کیل کے تحت داخل ہو) میں عام اعتبار کیا ہے جس کے پیشِ نظر آپ کے نزدیک معنیٰ کلام اور

تقدیر کلام یہ ہوگی "لاتبیعوا الطعام بالطعام اِلاّ طعاما مساویًا بالطعام فان لکم ان تبیعوہا" کہ طعام کو طعام کے بدلے فروخت نہ کرو مگر طعام کو جو طعام آخر کے مساوی ہو کیونکہ مساوات کی صورت میں تمہارے لئے خرید و فروخت جائز ہے تو آپ نے مستثنیٰ میں تاویل کی ہے اور طعام کو مقدر کیا ہے تاکہ مستثنیٰ منہ اور مستثنیٰ ایک ہی جنس سے ہو جائیں جیسا کہ وہ استثناء میں اصل ہے تو تقدیرِ مذکور پر صدرِ کلام (یعنی حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا یہ ارشاد "لا تبیعوا الطعام بالطعام") قلیل اور کثیر میں عام ہوگا کیونکہ الطعام اسم جنس ہے اور اس پر الف لام جنسی داخل ہوا ہے تو یہ طعام کے جمیع افراد کو شامل ہوگا تو اس کے تمام افراد میں بیع کی حرمت ثابت ہوگی خواہ بیع طعام قلیل میں ہو یا طعام کثیر میں خواہ بیع مساوات کی صورت میں ہو یا عدم مساوات کی صورت میں اور جب اس سے طعام مساوی کی طعام مساوی سے بیع کو مستثنیٰ کر لیا تو حرمتِ بیع کا حکم صرف مساوات کی صورت میں بطریقِ معارضہ کے منتفی ہوگا۔ اور مساوات ایسا وصف ہے جو بالاتفاق اس چیز کو عارض ہوتا ہے جو کیل اور وزن کے تحت داخل ہو تو اس بناء پر طعام قلیل، مساوات کے ساتھ متصف نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ کیل اور وزن کے تحت داخل نہیں ہے اور جب طعام قلیل، مساوات کے ساتھ متصف نہیں ہے تو یہ مستثنیٰ کے تحت داخل نہیں ہوگا لہٰذا طعام قلیل کی بیع کا حرام ہونا باقی رہے گا جس طرح سے بھی ہو پس ایک مٹھی گندم کی بیع ایک مٹھی گندم کے ساتھ یا دو مٹھی گندم کے ساتھ حرام ہوگی لقولہ علیہ السلام۔ "لا تبیعوا الطعام الخ" اور ہم احناف اپنے اصل اور قاعدہ کی بناء پر کہتے ہیں کہ یہ استثناء حال مقدر سے ہے کیونکہ ہمارے نزدیک استثناء میں اصل تکلم بالباقی ہے اور یہ اسقاطِ مستثنیٰ کے بعد متصور ہوتا ہے اور اس کا تحقق صرف مستثنیٰ منہ اور مستثنیٰ کی ایک جنس ہونے کی صورت میں ہو سکتا ہے پس اگر مستثنیٰ منہ، طعام کو قرار دیا جائے تو مستثنیٰ منہ اور مستثنیٰ (کہ وہ مساوات ہے) کے درمیان مجانست حاصل نہیں ہوتی ہے کیونکہ مساوات عرض ہے اور طعام عین ہے اور عرض اور عین میں مجانست نہیں ہے تو ضروری ہوا کہ مستثنیٰ منہ طعام کے علاوہ کوئی اور ہو اور وہ حال ہے پس تقدیر کلام یہ ہوگی "لا تبیعوا الطعام بالطعام فی حال من الاحوال الثلٰثۃ المفاضلۃ والمجازفۃ والمساواۃ اِلاّ فی حال المساواۃ" تو صدرِ کلام، احوال ثلاثہ میں عام ہوگا نہ کہ قلیل اور کثیر میں

زیادتی ۱۲ کیا قلتم اور صدرِ کلام کا احوال ثلاثہ میں عموم صرف کیلی چیزوں میں ہی ہو سکتا ہے اور یہ اس لئے کہ مساوات سے مراد مساواۃ فی الکیل ہے اس لئے کہ "المسوّی فی الطعام" بالاجماع صرف کیل ہے اور حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد "کیلا بکیل" بھی اس پر دلیل ہے اسی طرح عرف بھی دلیل ہے کیونکہ عرف میں طعام کیل سے ہی فروخت کیا جاتا ہے اور طعام قلیل کے لئے عرف میں کوئی پیمانہ نہیں ہے اور "المفاضلۃ" اور "المجازفۃ" بھی کیل پر مبنی ہیں کیونکہ المفاضلۃ دونوں چیزوں میں سے ایک کے دوسری چیز

پر کیل کے اعتبار سے رجحان اور زیادتی کو کہتے ہیں اور المجازفۃ دونوں چیزوں کے بارے تساوی اور مفاضلۃ کے احتمال کے ہوتے ہوئے مفاضلۃ اور تساوی کے عدم علم کو کہتے ہیں۔ اور قلیلِ طعام، کیلی نہیں ہے لہٰذا صدرِ کلام اس کو شامل بھی نہیں ہوگا یعنی قلیلِ طعام، مستثنیٰ منہ کے تحت داخل ہی نہیں ہے بلکہ اس سے خارج ہے لہٰذا ایک مٹھی گندم کی بیع دو مٹھی گندم کے ساتھ یا ایک مٹھی گندم کی بیع ایک مٹھی گندم کے ساتھ حرام نہیں ہوگی تو حدیثِ مذکور کے ساتھ طعام قلیل کی حرمتِ بیع پر استدلال نہیں کیا جا سکتا۔

وَاحْتَجَّ اَصْحَابُنَا بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَلَبِثَ فِيْهِمْ اَلْفَ سَنَةٍ اِلَّا خَمْسِيْنَ عَامًا فَالْخَمْسِيْنَ تَعَرَّضَ لِلْعَدَدِ الْمُثْبَتِ بِالْاَلْفِ لَا لِلْحُكْمِ مَعَ بَقَاءِ الْعَدَدِ لِاَنَّ الْاَلْفَ مَتٰى بَقِيَتْ اَلْفًا لَمْ تَصْلُحْ اِسْمًا لِمَا دُوْنَهَا بِخِلَافِ الْعَامِ كَاسْمِ الْمُشْرِكِيْنَ اِذَا خُصَّ مِنْهُ نَوْعٌ كَانَ الْاِسْمُ وَاقِعًا عَلَى الْبَاقِيْ بِلَا خَلَلٍ

ترجمہ اور ہمارے اصحاب نے اللہ تبارک وتعالیٰ کے اس ارشاد "فلبث فیھم الف سنۃ الا خمسین عاما" کے ساتھ احتجاج کیا ہے پس "خمسین" اس عدد کے (ثبوت اور اسم کے تحت دخول) کے لئے مانع ہے جو الف کے ساتھ ثابت ہوتا ہے (اور) وہ عدد کے حکم کے لئے مع بقاء عدد کے مانع نہیں ہے کیونکہ الف جب الف ہونے کی صورت میں باقی ہے تو یہ الف سے کم عدد کے اسم ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے بخلاف عام کے جیسے اسم المشرکین کہ جب اس سے ایک نوع کو خاص کر لیا جائے تو باقی پر یہ اسم بلا خلل واقع ہوتا ہے۔

تقریر وتشریح قولہ واحتج اصحابنا الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ہمارے اصحاب نے اپنے مختار پر اللہ تبارک وتعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے "ولقد ارسلنا نوحًا الی قومہ فلبث فیھم الف سنۃ الا خمسین عاما" ترجمہ: "اور بے شک ہم نے نوح کو اس کی قوم کی طرف بھیجا تو وہ ان میں پچاس سال کم ہزار برس رہا"

وجہِ تمسک یہ ہے کہ استثناء میں تکلّم بالباقی ہوتا ہے تکلّم بالمجموع نہیں ہوتا کیونکہ اگر استثناء میں تکلّم بالباقی نہ ہو بلکہ تکلّم بالمجموع ہو پھر مستثنیٰ کو بطریق معارضہ کے نکال لیا جائے تو لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے یہ خبر دی کہ حضرت نوح علیٰ نبینا وعلیہ السلام اپنی قوم میں پورے ہزار سال ٹھہرے پھر اس سے استثناء کے ساتھ بطریق معارضہ کے پچاس سال کی نفی کر دی تو اس بناء پر "فلبث فیھم الف سنۃ" کا ذب ٹھہرتا ہے اور یہ باطل ہے لہٰذا استثناء خمسین اُس عدد کے لئے جو الف سے ثابت ہوتا ہے۔ ثبوت اور الف کے اسم کے تحت دخول سے مانع ہے لہٰذا اس کے ساتھ وہی ثابت ہوگا جو استثناء کے بعد باقی رہتا ہے گویا کہ متکلّم نے اُس عدد کے ساتھ تکلّم ہی نہیں کیا جو الف کے ساتھ ثابت ہوتا ہے بلکہ متکلّم نے اسی عدد کا تکلّم کیا ہے جو استثناء کے بعد باقی رہتا ہے گویا کہ یوں کہا "فلبث فیھم تسعمائۃ وخمسین سنۃ" کہ نوح اپنی قوم میں نو سو پچاس سال ٹھہرے۔ اور یوں نہیں کہ استثناء اُس عدد کے لئے مانع ہے جو الف کے ساتھ ثابت ہوتا ہے مع بقاء العدد یعنی یوں نہیں کہ قول مذکور میں "الا خمسین عاما" الف کے حکم کے لئے معارض ہو درانحالیکہ الف اپنی اصل پر ہی برقرار رہے اور وہ الف کے حکم کو بقدر خمسین بطریق معارضہ کے روک دے جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے کیونکہ الف جب تک الف ہو کر کے باقی ہے یہ الف سے کم کے لئے اسم بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے یعنی استثناء کے بعد الف کا الف سے کم پر (کہ وہ نو سو پچاس ہیں) حقیقۃً اطلاق درست نہیں ہے جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ استثناء کے بعد الف کا اطلاق الف سے کم پر حقیقۃً کرتے ہیں کیونکہ آپ کا کہنا ہے کہ استثناء کے ہوتے ہوئے عدد باقی ہے استثناء نے صرف عدد کے حکم کو روک دیا ہے اور ہمارے نزدیک یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ اسم عدد اپنے مدلول کا علم جنس ہوتا ہے اور علم کا اطلاق اپنے مدلول کے غیر پر نہیں ہوتا ہے لہٰذا چاہیے یہ کہ اسم الف کا اطلاق بھی الف سے کم (یعنی نو سو پچاس) پر نہ ہو جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ اس کا اطلاق کرتے ہیں۔

قولہ **بخلاف العام** الخ۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا رد کرتے ہیں کیونکہ آپ نے استثناء کے مسئلہ کو عام کی تخصیص کے مسئلہ پر قیاس کیا ہے فرماتے ہیں کہ جس طرح وہ عام جس سے بعض کو خاص کر لیا جائے اس کا اطلاق باقی پر بطریق حقیقت کے ہوتا ہے اسی طرح الف کا اطلاق استثناء کے بعد باقی پر بطریق حقیقت کے ہوتا ہے تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ قیاس درست نہیں ہے کیونکہ جب "فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموھم" میں عام جیسے اسم مشرکین سے ایک نوع یعنی مستأمن کو خاص کر لیا جائے تو اسم مشرکین تخصیص کے بعد باقی پر بغیر کسی خلل کے واقع ہوتا ہے کیونکہ لفظ

المشرکین عام ہے جمیع مشرکین کو شامل ہے تو جب اس سے مستأمن وغیرہ کو خاص کر لیا جائے تو اسم مذکور کا باقین پر بطریق حقیقت کے اطلاق ہوتا ہے۔ فقیاسہ علی العام لا یجوز

ثُمَّ الِاسْتِثْنَاءُ نَوْعَانِ مُتَّصِلٌ وَهُوَ الْأَصْلُ وَتَفْسِيْرُهُ مَا ذَكَرْنَا وَمُنْفَصِلٌ وَهُوَ مَا لَا يَصْلُحُ اسْتِخْرَاجُهُ مِنَ الْأَوَّلِ لِأَنَّ الصَّدْرَ لَا يَتَنَاوَلُهُ فَجُعِلَ مُبْتَدَأً مَجَازًا قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى فَاِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيْ اِلَّا رَبَّ الْعٰلَمِيْنَ اَيْ لٰكِنْ رَبَّ الْعٰلَمِيْنَ

ترجمہ۔ پھر استثناء دو قسم ہے (۱) متصل اور یہی اصل ہے اور اس کی تفسیر وہ ہے جس کو ہم ذکر کر چکے ہیں (یعنی استثناء کے بعد تکلّم بالباقی) اور (۲) منفصل اور وہ یہ ہے کہ جو کلام اول سے اپنے استخراج کی صلاحیت نہ رکھے کیونکہ صدرِ کلام اس کو شامل ہی نہیں ہوتا ہے پس اس کو ایک علیحدہ کلام شمار کیا گیا ہے۔ اور اس پر استثناء کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراھیم علیہ السلام کے قول کی حکایت کرتے ہوئے فرمایا "فانھم عدوّ لی الّا ربّ العلمین ای لکن ربّ العلمین"، ترجمہ: یہ بت جن کی تم عبادت کرتے ہو یہ سب میرے دشمن ہیں مگر ربّ العلمین یعنی (گویا آپ نے یوں فرمایا) لکن ربّ العلمین (فانہ لیس بعدوّ لی)

تقریر و تشریح قولہ **ثم الاستثناء** الخ الاستثناء یہ الثنی بمعنی الرجوع سے ماخوذ ہے متکلّم، استثناء کے ساتھ اُس چیز سے رجوع کرتا ہے جس پر اُس کی اوّل کلام دلالت کرتی ہے اور استثناء دو قسم ہے ایک استثناء متصل ہے اور یہی اصل اور حقیقت ہے اور اس کی تفسیر کی طرف ہم نے ماقبل اشارہ کیا ہے یعنی استثناء کے بعد تکلّم بالباقی" اور صاحب البدیع نے اس کی یوں تعریف کی ہے" الاستثناء اخراج بالّا واخواتھا" اور اپنے قول اخراج سے استثناء منقطع سے احتراز کیا ہے کیونکہ یہ اخراج نہیں ہے کیونکہ اس میں مستثنیٰ، صدر کلام میں داخل نہیں ہوتا ہے اور اپنے قول" اخراج بالّا واخواتھا" سے مثل جاء القوم وما جاء زید سے احتراز کیا ہے کیونکہ یہاں اگرچہ اخراج ہے لیکن یہ اخراج" الّا واخواتھا" سے نہیں ہے اور

مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "وھو الاصل" اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ استثناء منقطع اصل نہیں ہے کما قیل۔

قولہ **ومنفصل** الخ استثناء منفصل وہ ہوتا ہے جو صدر کلام سے اپنے استخراج کی صلاحیت نہ رکھے جیسے ہمارا قول جاءنی القوم الاّ حمارًا پس حمار اس امر کی صلاحیت ہی نہیں رکھتا کہ یہ قوم سے مخرج ہو کیونکہ صدر کلام یعنی القوم اس جگہ اس کو شامل ہی نہیں ہے تو جب حمار قوم میں داخل ہی نہیں تو اس کا قوم سے اخراج کس طرح ہو سکتا ہے کیونکہ اخراج یہ دخول کی فرع ہے۔ اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "مجازًا" جملہ سے تمیز ہے ای جعل المنفصل کلاما مبتدأ بطریق المجاز" وھذا لیس بمراد پس اولی یہ ہے کہ تکلف کر کے یوں کہا جائے کہ "مجازًا" اُس نسبت سے تمیز ہے جو مصنف کے قول "ومنفصل" سے مفہوم ہوتی ہے یعنی اس کو مستثنیٰ مجازًا کہتے ہیں جیسا کہ یہ جمہور کا مذہب ہے۔

قولہ **قال اللہ تعالیٰ فانھم عدو لی الا رب العٰلمین ای لکن رب العٰلمین**۔ یعنی یہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے قول کی حکایت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنی قوم کو فرمایا تھا کہ وہ بت جن کی تم عبادت کرتے ہو وہ میرے دشمن ہیں مگر رب العٰلمین" تو جب اللہ تبارک وتعالیٰ ان بتوں میں جن کی وہ عبادت کرتے تھے داخل ہی نہیں تھے تو مستثنیٰ ایک نئی کلام قرار پائے گا پس مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "لکن رب العٰلمین" سے اس کی تقدیر کو بیان فرمایا یعنی لیکن رب العلمین میرا دشمن نہیں ہے تو یہاں الاّ بمعنی لکن ہے اور یہاں یہ بھی احتمال ہے کہ یہ مستثنیٰ متصل ہو آپ کی قوم اللہ تعالیٰ اور بتوں سب کی عبادت کرتی ہو تو آپ نے فرمایا "فانھم ای جمیع ما عبدتموہ عدو لی الاّ رب العٰلمین" واللہ اعلم بالصواب۔

وَاَمَّا بَيَانُ الضَّرُوْرَةِ فَهُوَ نَوْعُ بَيَانٍ يَقَعُ بِغَيْرِ مَا وُضِعَ لَهُ وَهٰذَا عَلٰى اَرْبَعَةِ اَوْجُهٍ مِنْهُ مَا هُوَ فِيْ حُكْمِ الْمَنْطُوْقِ بِهِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالٰى وَوَرِثَهُ اَبَوَاهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ صَدْرُ الْكَلَامِ اَوْجَبَ الشِّرْكَةَ ثُمَّ تَخْصِيْصُ الْاُمِّ بِالثُّلُثِ دَلَّ عَلٰى اَنَّ الْاَبَ يَسْتَحِقُّ الْبَاقِيْ فَصَارَ بَيَانًا بِصَدْرِ الْكَلَامِ لَا بِمَحْضِ السُّكُوْتِ وَمِنْهُ مَا يَثْبُتُ بِدَلَالَةِ حَالِ الْمُتَكَلِّمِ مِثْلُ سُكُوْتِ صَاحِبِ الشَّرْعِ عِنْدَ

اَمْرٍ يُعَايِنُهُ عَنِ التَّغْيِيْرِ يَدُلُّ عَلَى الْحَقِّيَّةِ وَفِيْ مَوْضِعِ الْحَاجَةِ اِلَى الْبَيَانِ يَدُلُّ عَلَى الْبَيَانِ مِثْلُ سُكُوْتِ الصَّحَابَةِ عَنْ تَقْوِيْمِ مَنْفَعَةِ الْبَدَنِ فِيْ وَلَدِ الْمَغْرُوْرِ

ترجمہ۔ اور بیانِ ضرورت پس وہ ایک خاص قسم کا بیان ہے جو ایسی چیز سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ اصل میں بیان کے لئے موضوع نہیں ہے (یعنی سکوت) اور اس کی چار قسمیں ہیں۔ پہلی قسم یہ ہے کہ وہ بیان سکوتی حکم منطوق میں ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "وورثہ ابواہ فلامہ الثلث" (اور میت کے وارث صرف اس کے والدین ہوں تو والدہ کو ایک تہائی ملے گا) اس آیت کا صدر یعنی پہلا جملہ "وورثہ ابواہ" ماں باپ کی شرکتِ وراثت کو ثابت کرتا ہے پھر ماں کی ثلث کے ساتھ تخصیص اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ باپ باقی مال کا مستحق ہے پس تخصیص الام بالثلث سے صدرِ کلام کا بیان حاصل ہو گیا ہے محض سکوت سے حاصل نہیں ہوا ہے اور دوسری قسم یہ ہے کہ وہ بیان حالِ متکلم کی دلالت سے ثابت ہوگا جیسے صاحبِ شرع کا کسی معاملہ کو دیکھتے ہوئے روک ٹوک سے خاموش رہنا اس کے حق ہونے پر دلالت کرتا ہے اور اسی طرح حاجت الی البیان کے موقع پر سکوت، بیان پر دلالت کرتا ہے جیسے دھوکہ میں نکاح کرنے والے کی اولاد میں بدن کی منفعت کی قیمت ادا کرنے کے بارے صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا سکوت اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ (اولاد سے حاصل ہونے والے منافع کی کوئی قیمت وضمان نہیں ہے)

تقریر وتشریح قولہ **واما بیان الضرورۃ** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب بیان کی نوعِ ثالث (کہ وہ بیان تغییر ہے) کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب نوع رابع (یعنی بیان ضرورت) کا بیان فرماتے ہیں کہ بیان ضرورت بیان کی وہ قسم ہے جو ایسی چیز سے ثابت ہوتی ہے جو اصل میں بیان کے لئے موضوع نہیں ہے اور وہ سکوت ہے کیونکہ سکوت بیان کے لئے موضوع نہیں ہوا ہے بیان کے لئے تو نطق کی وضع ہوئی ہے اور استقراء سے اس کی چار قسمیں ہیں قسمِ اوّل یہ ہے کہ بیان سکوتی حکم منطوق میں ہو یعنی یہ بیان حاصل تو نطق کے غیر یعنی سکوت سے ہوا ہے لیکن یہ اُس چیز کے حکم میں ہے جو نطق سے حاصل ہوتی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وورثہ ابواہ فلامہ الثلث" (یعنی میت کے وارث صرف اس کے والدین ہوں) تو والدہ کو ایک تہائی ملے گا) اس کلام کا صدر یعنی اللہ تعالیٰ کا ارشاد (وورثہ ابواہ) والدین کی شرکتِ وراثت کو مطلقًا ثابت کرتا ہے کیونکہ ان دونوں کی طرف ان دونوں میں سے ہر ایک کے نصیب کے بیان کئے بغیر ارث کا اسناد کیا گیا ہے پھر والدہ کے حصہ کی ثلث

کے ساتھ تخصیص کی ہے کہ (فلامہ الثلث) کیونکہ اس سے والدہ کے نصیب کو بیان کر دیا ہے اور والد کے نصیب کے بیان سے سکوت کیا ہے تو یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ والد باقی مال کا مستحق ہے کیونکہ یہاں کوئی اور تو مصرف ہے نہیں لہٰذا اگر باقی تمام مال والد کے لئے نہ ہو تو لازم آئے گا کہ مال کا کچھ حصہ بغیر مصرف کے رہ جائے اور والد کا نصیب مجہول باقی رہے جو کہ سوقِ کلام کے مخالف ہے کیونکہ کلام تو والدین کے نصیب کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے لہٰذا تخصیص الام بالثلث صدر کلام کے لئے بیان ہوگا تو یہ بیان محض سکوت سے حاصل نہیں ہوا ہے پس گویا کہ یوں فرمایا گیا "فلامہ الثلث ولابیہ ما بقی" تو نفس استحقاق صدرِ کلام سے حاصل ہوا اور والد کے نصیب کی مقدار کا بیان سکوت سے حاصل ہوا تو یہ بیان منطوق کے حکم میں ہے۔

قولہٗ **ومنہ ما یثبت** الخ اور بیانِ ضرورت کی دوسری قسم وہ بیان ہے جو اس متکلم کے حال کی دلالت سے ثابت ہوتا ہے جس کی شان سے یہ ہے کہ وہ کسی بھی حادثہ اور واقعہ کے بارے تکلّم کر سکتا ہے تو جب کسی قول یا فعل کے بارے اس کا سکوت ہو تو یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ یہ قول مذکور یا فعل مذکور سے راضی ہے جیسے حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلّم نے جب صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم کو دیکھا کہ وہ باہم بعض معاملات اور بیوع کر رہے ہیں جیسے مضاربت یا آپس کے ماکل مشارب وملابس کے معاملات جن پر ہمیشگی کرتے رہے تو حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم خاموش رہے اور ان حضرات کو انہی معاملات پر ثابت رکھا اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے انکار نہیں فرمایا باوجود اس کے کہ آپ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کو علم بھی تھا اور قدرت بھی تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کا سکوت اِس امر کا بیان تھا کہ امورِ مذکورہ معروف میں داخل اور منکر سے خارج ہیں کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کی شان سے ہی نہیں ہے کہ لوگوں کو امرِ منکر پر چھوڑ دیں حالانکہ اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے حق میں ارشاد فرمایا ہے۔ "یامرھم بالمعروف وینھاھم عن المنکر"۔

قولہٗ **وفی موضع الحاجۃ** الخ اور اسی طرح موضعِ حاجت میں متکلّم کا سکوت، بیان پر دلالت کرتا ہے جیسے صحابۂ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم کا ولدِ مغرور کے بدن کے نفع کی قیمت ادا نہ کرنے پر سکوت کرنا مغرور کا معنی ہے دھوکہ دیا گیا یہاں مغرور سے مراد وہ شخص ہے کہ جس نے ایک عورت سے مِلکِ یمین کی بناء پر وطی کی پھر اُس نے بچہ جنا پس اس کے بعد یہ امر ظاہر ہوا کہ یہ عورت تو غیر کی لونڈی ہے یا شخصِ مذکور نے ایک عورت سے نکاح کی بناء پر وطی کی، بایں طور کہ اس عورت نے شخصِ مذکور کو کہا کہ میں آزاد عورت ہوں تو اس شخص نے اس عورت سے نکاح کر کے وطی کی پھر اس عورت نے بچہ جن دیا پھر یہ امر ثابت ہو گیا کہ یہ عورت تو غیر کی مملوکہ ہے تو اس شخص کو "المغرور" کہتے ہیں کیونکہ اس عورت نے شخصِ مذکور کو دھوکہ دیا ہے پس ولدِ مغرور آزاد ہوگا اور شخصِ مغرور پر اپنے ولد کی قیمت

صاحب الامۃ کو دینا لازم ہوگا باقی اِس ولد کے بدن کے منافع جو کہ شخصِ مغرور کے لئے حاصل ہوتے ہیں اُن کی قیمت کا صاحب الامۃ کو ادا کرنا ضروری نہیں ہے یہ اس لئے کہ مروی ہے کہ ایک لونڈی بھاگ گئی تھی اور اس کے بعد اس نے کسی شخص سے نکاح کر لیا اور اس سے اولاد پیدا ہوئی پھر اس لونڈی کا مالک آیا اور اس واقعہ کو حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے سامنے پیش کیا تو آپ نے لونڈی، مالک کو واپس دلا دی اور باپ کو حکم دیا کہ اولاد کا فدیہ دے دے یعنی اولاد کی قیمت ادا کر کے اس کو اپنے پاس رکھ لے لیکن لونڈی اور اولاد سے جو منافع اس نے حاصل کئے تھے ان کی کوئی قیمت آپ نے نہیں دلائی۔ آپ نے دوسرے صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم کی موجودگی میں اس سے بالکل سکوت فرمایا تو اس پر صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم کا سکوت اس امر کے بیان پر دلالت کرتا ہے کہ وہ اس کے ساتھ راضی ہیں کہ دھوکہ میں نکاح کرنے والے کی اولاد کے بدن سے حاصل شدہ منافع کی کوئی قیمت وضمان نہیں ہے۔ وقد روی ھذہ القصۃ رزین عن مالک وذکر مالک فی موطاہ ھذہ القصۃ مع حذف بعض الاشیاء۔

وَمِنْهُ مَا يَثْبُتُ ضَرُورَةَ دَفْعِ الْغُرُورِ مِثْلُ سُكُوتِ الشَّفِيعِ وَسُكُوتِ الْمَوْلٰى حِيْنَ يَرٰى عَبْدَهٗ يَبِيعُ وَيَشْتَرِيْ وَمِنْهُ مَا يَثْبُتُ بِضَرُورَةِ كَثْرَةِ الْكَلَامِ مِثْلُ قَوْلِ عُلَمَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ فِيْمَنْ قَالَ لَهٗ عَلَيَّ مِائَةٌ وَدِرْهَمٌ اَوْ مِائَةٌ وَقَفِيْزُ حِنْطَةٍ اِنَّ الْعَطْفَ جُعِلَ بَيَانًا لِلْمِائَةِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ الْقَوْلُ قَوْلُهٗ فِيْ بَيَانِ الْمِائَةِ كَمَا اِذَا قَالَ لَهٗ عَلَيَّ مِائَةٌ وَثَوْبٌ قُلْنَا اِنَّ حَذْفَ الْمَعْطُوْفِ عَلَيْهِ مُتَعَارَفٌ ضَرُورَةَ كَثْرَةِ الْعَدَدِ وَطُوْلِ الْكَلَامِ وَذٰلِكَ فِيْمَا يَثْبُتُ وُجُوْبُهٗ فِي الذِّمَّةِ فِيْ عَامَّةِ الْمُعَامَلَاتِ كَالْمَكِيْلِ وَالْمَوْزُوْنِ دُوْنَ الثِّيَابِ فَاِنَّهَا لَا يَثْبُتُ فِي الذِّمَّةِ اِلَّا بِطَرِيْقٍ خَاصٍّ وَهُوَ السَّلَمُ

ترجمہ - اور بیان ضرورت کی تیسری قسم وہ ہے جو دفع غرور یعنی لوگوں کو حرام سے بچانے کی ضرورت سے ثابت ہوتا ہے جیسے شفیع کا بیع کے علم کے بعد طلب شفعہ سے سکوت اور جیسے مولیٰ کا غلام کو بیع و شراء کرتے ہوئے دیکھ کر خاموش رہنا اور بیانِ ضرورت کی چوتھی قسم وہ ہے جو کثرتِ کلام کی ضرورت سے ثابت ہو جیسے ہمارے علماء کا قول اُس شخص کے بارے جس نے کہا "لہ علیّ مائۃ ودرھم" یا اُس نے کہا "لہ علیّ مائۃ وقفیز حنطۃٍ" کہ درھم اور قفیز حنطۃٍ کا عطف مائۃ کا بیان ہے اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں مائۃ کے بیان میں قائل کا قول ہی معتبر ہوگا جیسا کہ اس کے قول "لہ علیّ مائۃ وثوب" میں بالاتفاق مائۃ کے بیان میں اس قائل کا قول ہی معتبر ہوتا ہے، ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ (باب عدد میں) معطوف علیہ کا حذف کثرت استعمال عدد اور طول کلام کی ضرورت سے متعارف ہے اور حذفِ مذکور اُن اشیاء میں ہوگا جو کہ زیادہ تر معاملات کے اندر لوگوں کے ذمہ میں ثابت ہوتی ہیں جیسے کیلی اور وزنی چیزیں سوائے ثیاب کے کیونکہ یہ کسی کے ذمّہ میں ثابت نہیں ہوتے ہیں مگر خاص طریق سے اور وہ بیع سلَم ہے۔

تقریر و تشریح قولہ **ومنہ ما یثبت ضرورۃ دفع الغرور** الخ بیان ضرورت کی تیسری قسم وہ بیان ہے جو لوگوں کو دھوکہ سے بچانے کی ضرورت سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ یعنی دھوکہ دینا شرعاً حرام ہے جیسے شفیع کا بیع کے علم ہونے کے بعد طلب شفعہ سے سکوت اس امر کا بیان ہوتا ہے کہ شفیع نے شفعہ کو ترک کر دیا ہے کیونکہ اگر اس کے سکوت کو ترکِ شفعہ کا بیان نہ بنایا جائے تو مشتری کا بھی نقصان ہوتا ہے اور بائع کا بھی مشتری کا نقصان تو یہ ہوتا ہے کہ وہ شفیع کے خوف سے نہ زمین کی اصلاح کر سکتا اور نہ اس میں مکان بنا سکتا کہ شاید یہ زمین واپس کرنی پڑے اور بائع کا نقصان یہ ہوگا کہ شفیع کے خوف سے کوئی شخص اس سے اس زمین کو نہ خریدتا کہ ہو سکتا ہے کہ شفیع شفعہ کر کے مجھ سے یہ واپس لے لے تو اس طرح بائع کی زمین کو خریدنے کے لئے ہرگز تیار نہ ہوگا جس سے بائع کا نقصان ہوتا ہے۔

اور اسی طرح مولیٰ کا اپنے غلام کو بیع و شراء کرتے ہوئے دیکھ کر خاموش رہنا کیونکہ یہ خاموشی ہمارے نزدیک مولیٰ کی طرف سے تجارت کی اجازت سمجھی جائے گی کیونکہ عبد مذکور کو اگر ماذون فی التجارت نہ سمجھا جائے تو اس کے ساتھ کاروبار کرنے والے لوگ دھوکہ سے نقصان میں پڑ جائیں گے اور لوگوں کو دھوکہ سے بچانا واجب ہے اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مولیٰ کے سکوت سے عبدِ مذکور ماذون نہیں ہوگا کیونکہ اس کے سکوت میں جیسے اس امر کا احتمال ہے کہ اس کے کاروبارِ تجارت پر

مولیٰ راضی ہے اسی طرح اس امر کا بھی احتمال ہے کہ شدتِ غیظ و غضب سے مولیٰ خاموش رہا ہو اور جب احتمال آجائے تو حجت ختم ہو جاتی ہے اور ہم ان کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ اگرچہ سکوتِ مولیٰ امر مذکور کا محتمل ہے لیکن عرف میں لوگوں کے درمیان عادت جاریہ کے لئے جانبِ رضا کی ترجیح غالب ہوتی ہے۔

قولہ **ومنہ ما یثبت بضرورۃ کثرۃ الکلام** الخ بیانِ ضرورۃ کی چوتھی قسم وہ بیان ہے جو کثرتِ کلام یعنی کثرت استعمال کلام اور کثرتِ عبارت کلام کی ضرورت سے ثابت ہوتا ہے یعنی متکلّم یہ سمجھتا ہے کہ اگر پوری کلام کو ذکر کروں تو کلام طویل ہو جائے گی تو وہ خاموش ہو جاتا ہے اور اس کی یہ خاموشی مراد پر دلالت کرتی ہے اور اس کے لئے یہ بیان ہوتا ہے مثلاً ایک شخص یوں کہے "لہ علیّ مائۃ ودرھم" (میرے ذمّہ فلاں کا ایک سو اور ایک درہم ہے) یا یوں کہے "لہ علیّ مائۃ وقفیز حنطۃٍ" (میرے ذمہ فلاں کی ایک سو اور ایک بوری گندم کی ہے) ان دو مثالوں میں وَدرھم اور وقفیزُ حنطۃٍ کا عطف اس امر کا قرینہ ہے کہ مائۃ سے دراھم اور گندم کی بوریاں ہی مراد ہیں گویا اس نے یوں کہا "لہ علیّ مائۃ درھم و درھم" اور "لہ علیّ مائۃ قفیزِ حنطۃٍ وقفیزُ حنطۃٍ" تو درھم اول اور قفیز حنطۃٍ اول کو طوالتِ کلام سے بچنے کے لئے حذف کر دیا یا اس وجہ کہ ایسی ترکیب کی کثرتِ استعمال کی بناء پر باوجود حذف کے مراد واضح ہے چنانچہ عام طور پر یوں کہا جاتا ہے "بعت ھذا بمائۃ و عشرۃ دراھم" اور کل سے بغیر کسی فرق کے دراھم ہی مراد ہوتے ہیں اور اس طرح کا بیان اُنہی اشیاء میں سمجھا جاتا ہے جو کہ عام طور پر معاملات کے اندر لوگوں کے ذمّہ میں ثابت ہوتی ہیں یعنی کیلی اور وزنی چیزیں اور اسی طرح سے روپے پیسے بھی معاملات میں انسان کے ذمے اکثر ثابت ہوتے رہتے ہیں مگر تمیز اگر کیلی یا وزنی چیز نہ ہو جیسے کوئی شخص یوں کہے "لہ علیّ مائۃ وثوب" تو اس صورت میں ثوب کو مائۃ کا بیان قرار نہیں دیا جائے گا کیونکہ بیع سلَم کے علاوہ عام معاملات میں ثوب کسی کے ذمّہ میں ثابت نہیں ہوتا ہے تو جب صورتِ مذکورہ میں کثرتِ استعمال متحقق نہیں تو یہاں عطف، بیانِ مذکور کا قرینہ نہیں ہوگا بلکہ قائل سے اس کے مائۃ کی توضیح طلب کی جائے گی جو وہ مصداق بیان کرے گا وہ معتبر ہوگا اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ "لہ علیّ مائۃ وثوب" کی طرح پہلی دونوں صورتوں میں بھی قائل کی وضاحت معتبر ہوگی۔ چنانچہ ان کے ہاں پہلی دونوں مثالوں میں بھی اقرار کرنے والے پر صرف ایک درہم اور ایک بوری گندم کی واجب ہوگی اور مائۃ کے بارے جو بتائے گا وہی معتبر ہوگا لیکن ہماری تقریر سے پہلی دونوں مثالوں اور تیسری مثال میں واضح فرق ہے اور اس کے پیشِ نظر ان کے حکم میں فرق ہونا ضروری امر ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

بَابُ بَیَانِ التَّبْدِیْلِ وَھُوَ النَّسْخُ اَلنَّسْخُ فِیْ حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ بَیَانٌ لِمُدَّةِ الْحُکْمِ الْمُطْلَقِ الَّذِیْ کَانَ مَعْلُوْمًا عِنْدَ اللّٰہِ تَعَالٰی اِلَّا اَنَّہٗ تَعَالٰی اَطْلَقَہٗ فَصَارَ ظَاھِرُہُ الْبَقَاءُ فِیْ حَقِّ الْبَشَرِ فَکَانَ تَبْدِیْلًا فِیْ حَقِّنَا بَیَانًا مَحْضًا فِیْ حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَھُوَ کَالْقَتْلِ فَاِنَّہٗ بَیَانٌ مَحْضٌ لِلْاَجَلِ فِیْ حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَتَغْیِیْرٌ وَتَبْدِیْلٌ فِیْ حَقِّ الْقَاتِلِ

ترجمہ ۔ یہ باب، بیانِ تبدیل کے احکام کے بیان میں ہے اور تبدیل، نسخ ہے اور نسخ صاحبِ شرع کے حق میں اُس حکم مطلق کی انتہائی مدت کا بیان ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے لیکن چونکہ اللہ تعالیٰ نے اس حکم کے ساتھ مدت، کا ذکر نہیں فرمایا تھا اس لئے ظاہری طور پر معلوم ہوتا تھا کہ حکم مذکور انسان کے حق میں باقی رہنے والا ہے تو نسخ ہمارے حق میں بیانِ تبدیل ہے اور صاحبِ شرع کے حق میں بیانِ محض ہے اور نسخ مثل قتل کے ہے کیونکہ قتل، صاحبِ شرع کے حق میں اجل معلوم (ای موت مقررہ) کا بیانِ محض ۔ہے اور قاتل کے حق میں تغیر اور تبدیل ہے ۔

تقریر و تشریح قولہ، **باب بیان التبدیل** ۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب بیان کی قسم رابع کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب اس کی قسم خامس یعنی بیان تبدیل کا بیان شروع فرماتے ہیں اور جب بیان کی اس نوع کے ابحاث کثیرہ تھے تو اس کے ذکر کو مؤخر کرنے کے ساتھ ساتھ اس کے لئے علیحدہ باب وضع کیا ہے ۔ اور بیانِ تبدیل کے متعلق پانچ ابحاث ہیں اوّل بحث اس کی تعریف میں ہے اور ثانی اس کے جواز میں اور ثالث اس کے محل میں اور رابع اس کی شرط میں اور خامس بحث ناسخ اور منسوخ کے بارے میں ہے اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے بحث ثانی کو اس کی شہرت کی بنا پر ترک کر دیا ہے مگر ہم ان شاء اللہ العزیز اس کو ذکر کریں گے ۔

قولہ **وھو النسخ** الخ یہ بحث اوّل ہے یعنی تبدیل نسخ ہے کیونکہ تبدیل، نسخ سے عبارت ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "واذا بدلنا آیۃً مکان آیۃٍ" ترجمہ ۔ اور جب ہم ایک آیت کی جگہ دوسری آیت بدلیں" اور اسی مفہوم کو

دوسرے مقام پر ان الفاظ سے بیان کیا گیا ہے "مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰیَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَاْتِ بِخَیْرٍ مِّنْهَآ اَوْ مِثْلِهَا" ترجمہ: "جب کوئی آیت ہم منسوخ فرمائیں یا بھلادیں تو اس سے بہتر یا اس جیسی لے آئیں گے" تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تبدیل و نسخ ایک ہی چیز ہے اور نسخ کا لغت میں دو معنوں پر اطلاق ہوتا ہے ان میں سے ایک، ازالہ اور اعدام ہے کہا جاتا ہے "نسخت الشمس الظل ای ازالتہ اور "نسخت الریح الآثار اذا محقتہا" اور دوسرا معنی النقل ہے اور نقل کہتے ہیں ایک شئ کو ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف پھیرنا یا ایک شئ کو ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف پھیرنا کہا جاتا ہے ۔ "نسخت النحلُ العسلَ یہ اس وقت، کہا جاتا ہے جب نحل، عسل کو ایک خلیہ سے دوسرے خلیہ کی طرف لے جائے ۔ پھر اس امر میں اختلاف ہوا ہے کہ نسخ ان دونوں معنوں میں مشترک ہے یا ایک میں حقیقت اور دوسرے میں مجاز حضرت امام غزالی اور القاضی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہما اشتراک کے قائل ہیں جبکہ قفال اس کے برعکس کہتے ہیں پھر اس بارے بھی اختلاف ہے کہ شرع شریف میں ان دونوں معنوں میں کس معنی کا اعتبار اولیٰ ہے چنانچہ بعض اس طرف گئے ہیں کہ نقل کا اعتبار اولیٰ ہے کیونکہ کعبۃ اللہ سے بیت المقدس کی طرف توجہ پھر اس کے برعکس نقل کی بنا پر ہوتی ہے اور بعض کا یہ کہنا ہے کہ شرع شریف میں "ازالہ اور اعدام" والے معنی کا اعتبار ہے کیونکہ یہ مفہوم شرعی کے لئے نقل سے اوفق ہے کیونکہ حکم منسوخ کی نقل اس کے ناسخ کی طرف غیر متصور ہے جبکہ ازالہ اور اعدام والا معنی متصور ہے اور نسخ کا اصطلاحی معنی یہ ہے "بیان انتہاء حکم شرعی مطلق عن التابید والتوقیت بنص متاخر عن مورده" یعنی نسخ اُس حکم شرعی کی انتہاء کا بیان ہے جو توقیت و تابید سے مطلق ہو یہ بیان ایسی نص کے ساتھ ہو جو حکم اوّل کے ورود کے زمانہ سے متأخر ہو تو نسخ کی تعریف میں لفظ بیان کا لجنس ہے اور "انتہاء" سے مجمل وغیرہ (من اقسام البیان) کا بیان اور ابتداً حکم کی مشروعیت کا بیان نسخ سے خارج ہوگیا اور "حکم شرعی" کی قید سے حکم غیر شرعی "یعنی حکم عقلی" کا بیان خارج ہوگیا مثل اُس اباحت، اصلیہ کی انتہاء کے بیان کے جو بحکم الاصل شرع کے ورود سے پہلے ثابت ہوتی ہے کہ اُس کی انتہا کا بیان ایسی نص سے ہو جو اس اباحتِ اصلیہ سے متأخر ہے کیونکہ انتہاءِ مذکور کا بیان نسخ نہیں ہے کیونکہ یہ حکم شرعی کا بیان نہیں ہے اس لئے کہ حکم شرعی تو خطاب اللہ تعالیٰ کو کہتے ہیں کما تقدم ۔ اور نسخِ مذکور میں نسخ تلاوت بغیر الحکم داخل ہوگیا کیونکہ نسخ تلاوت میں اس کی قرأت کے حکم کی انتہاء کا بیان ہے اور "مطلق عن التوقیت والتابید" سے اس حکم سے احتراز ہے جو وقتِ خاص سے مؤقت ہو کیونکہ اس کا نسخ اس کے وقت کی انتہاء سے پہلے صحیح نہیں ہوتا ہے اور اس کی انتہاء کے بعد اس کا نسخ اس کے حکم کے عدمِ بقاء کی وجہ سے غیر متصور ہے اور اسی طرح حکم مؤبد کا نسخ صحیح نہیں ہے اور "بنص" ۔

اجماع اور قیاس سے احتراز ہے کیونکہ ان دونوں کے ساتھ نسخ جائز نہیں ہے اور اس سے اس بیانِ انتہاء سے بھی احتراز ہے جو موت اور نوم اور غفلت اور عجز۔ اور عدم محل کی بناء پر حاصل ہو کیونکہ یہ نسخ نہیں ہے اس لئے کہ یہ نص سے حاصل نہیں ہوا ہے اور "متأخر عن مورده" سے اس بیان سے احتراز ہے جو حکم اوّل کے ساتھ متصل ہو خواہ مستقل ہو جیسے عام کی تخصیص کیونکہ یہ ہمارے جمہور اصحاب کے نزدیک متأخر نہیں ہوتی ہے جیسے اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد "ولا تقتلوا اهل الذمة" اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد "اقتلوا المشركين" کے بعد متصل اور یا غیر مستقل ہو جیسے استثناء جیسے اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد "اقتلوا المشركين الا اهل الذمة" اور یا غایۃ ہو جیسے "ثم اتموا الصيام الى الليل" یا شرط ہو جیسے صلّ ان کنت صحیحا" اور یا وصف ہو جیسے "اكرم الناس العلماء" کیونکہ امور مذکورہ حکم اول سے متصل ہیں تو ان میں سے کسی کے ساتھ بھی نسخ ثابت نہیں ہو سکتا۔ و اعلم۔ حضرت شمس الائمہ نے نسخ کو بیان قرار نہیں دیا ہے فرماتے ہیں کہ بیان تو کسی حادثہ کے وجود کے وقت ابتداءً اس کے حکم کا اظہار ہوتا ہے اور نسخ تو رفع بعد الثبوت ہے لہٰذا اس کو نسخ قرار نہیں دیا جا سکتا اور فخر الاسلام رحمۃ اللہ تعالیٰ نے نسخ کو بیان قرار دیا ہے کیونکہ نسخ شارع کا فعل ہے اور نسخ کی حقیقت، بندوں کے لئے حکم کی مدّت کا اظہار ہے پس نسخ اللہ تعالیٰ کے علم کی نسبت اور واقع کے اعتبار سے بیان ہے اور ہماری نسبت سے تبدیل ہے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا النسخ فی حق صاحب الشرع بیان لمدۃ الحکم المطلق الخ یعنی نسخ وہ حکم مطلق کی مدّت مشروعہ کا بیان ہے جس کے بارے اللہ تبارک وتعالیٰ کو پہلے ہی سے معلوم تھا کہ یہ حکم فلاں وقت میں ناسخ کے ساتھ منتہی ہوگا کیونکہ اللہ تبارک وتعالیٰ کے نزدیک یہ حکم اسی وقت کے ساتھ مؤقت تھا مگر چونکہ حکم کے ساتھ مدت کا ذکر نہیں تھا اس لئے ظاہری طور پر معلوم ہوتا تھا کہ یہ حکم انسان کے حق میں باقی رہنے والا ہے مثلاً شروع اسلام میں اللہ تبارک وتعالیٰ نے شراب کو مباح قرار دیا اور اللہ تبارک وتعالیٰ کے علم میں تھا کہ وہ ایک مدّت معیّنہ کے بعد شراب کو حرام قرار دینے والا ہے لیکن شروع میں یہ نہیں فرمایا کہ میں شراب کو ایک مدّت معیّنہ تک کے لئے مباح قرار دیتا ہوں۔ بلکہ اس کی اباحت کو وقت کی تعیین سے مطلق رکھا تو ہمارا گمان یہ تھا کہ اس کی اباحت ہمیشہ رہے گی۔ پھر جب اس کے بعد شراب کی حرمت کا حکم نازل ہوا تو اس سے ہمارے حق میں تبدیلی ہو گئی پس نسخ ہمارے حق میں تبدیل ہے کیونکہ اس نے اباحت کو حرمت سے بدل دیا ہے اور شارع کے حق میں یہ بیان محض ہے اس اباحت کی مدت کا جس کو اللہ تبارک وتعالیٰ پہلے ہی سے جانتا تھا پس اللہ تعالیٰ کے حق میں بیان محض اور بندے کے حق میں تبدیل ہونے کی نظیر قتل کی مثال ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص کو قتل کر دے تو قتل

مذکور دراصل اللہ تعالیٰ کے علم میں مقتول کی جو اجل مقدّر تھی اس کا بیان ہے اور عام لوگوں کی نظر میں اس کی مدّتِ حیات میں تبدیلی رونما ہو گئی کیونکہ گمان یہ تھا کہ شخص مذکور اگر قتل نہ ہوتا تو وہ زائد مدت تک زندہ رہتا گویا قاتل نے اس کی اجل کو گھٹا دیا ہے۔ اسی وجہ سے کہ یہ مباشر للقتل ہے دنیا میں اس پر قصاص اور دیت واجب ہے اور آخرت میں وہ عذاب کا مستحق ہوگا و اعلم۔ نسخ عقلاً جائز ہے اور شرعاً نص سے ثابت ہے اور وہ نص اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَاْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا اَوْ مِثْلِهَا" اور یہود اس سے اختلاف کرتے ہیں اُن کا کہنا ہے کہ اگر نسخ جائز ہو تو "العیاذ باللہ" اللہ کی طرف جہل اور سفہ (نادانی) کی نسبت لازم آئے گی جو شانِ الوہیّت سے بالکل بعید ہے اور نسخ کے انکار سے یہود کا مقصد یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت دوسری کسی شریعت سے منسوخ نہ ہو سکے اور ان کے دین کا ابدی ہونا ثابت ہو جائے۔ اور ہم ان کے جواب میں کہتے ہیں کہ اللہ تبارک وتعالیٰ حکیم ہے (حکمت والا ہے) اپنے بندوں کے مصالح اور ضروریات کو خوب جانتا ہے وہ اپنے علم اور مصلحت کے مطابق ہر روز نئے نئے احکام جاری کر سکتا ہے جیسے طبیب، مریض کے لئے آج کوئی دوا اور غذا تجویز کر کے دیتا ہے اور کل دوسری دوا اور غذا دیتا ہے اس تبدیلی کی بناء پر اس کو ماہر امراض شمار کیا جاتا ہے نہ کہ اس کو جاہل اور بیوقوف قرار دیا جاتا ہے۔ حالانکہ وہ مریض سے پہلے ہی روز یہ نہیں کہہ دیتا ہے کہ میں آئندہ کل تمہاری دوا اور غذا ضرور بدل دوں گا۔ اور یہود بھی اِس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ حضرت آدم علیہ السلام کی شریعت میں اپنے جزء یعنی حضرت حوّا سے نکاح کرنا درست تھا اسی طرح بھائی کے حق میں بہنوں سے نکاح حلال تھا پھر حضرت نوح علیہ السلام کی شریعت میں یہ حلّت منسوخ ہو گئی لہٰذا ان یہود کا نسخ سے انکار کسی طرح بھی صحیح نہیں ہوگا۔ "التفصیل فی النامی"

وَمَحَلُّهٗ حُكْمٌ يَكُوْنُ فِيْ نَفْسِهٖ مُحْتَمِلًا لِلْوُجُوْدِ وَالْعَدَمِ وَلَمْ يَلْتَحِقْ بِهٖ مَا يُنَافِي النَّسْخَ مِنْ تَوْقِيْتٍ اَوْ تَابِيْدٍ ثَبَتَ نَصًّا كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى خٰلِدِيْنَ فِيْهَا اَبَدًا اَوْ دَلَالَةً كَسَائِرِ الشَّرَائِعِ الَّتِيْ قُبِضَ عَلَيْهَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

ترجمہ ۔ اور نسخ کا محل ایسا حکم شرعی ہوتا ہے جو بذاتِ خود وجود و عدم دونوں کا احتمال رکھتا ہو اور اس کے ساتھ ایسی کوئی قید

ملحق نہ ہو جو نسخ کے منافی ہو وہ توقیت نصاً ہو یا تابید جو نص سے ثابت ہو جیسے اللہ تعالیٰ کے اِس ارشاد "خٰلِدِیْنَ فِیْهَا اَبَدًا"، میں ہے یا دلالۃً ثابت ہو جیسے شریعت کے وہ احکام جن پر حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کا وصال شریف ہوا۔

تقریر وتشریح قولہٗ **ومحلہ حکم** الخ یہ بحث ثالث ہے یعنی نسخ کا محل وہ حکم ہوتا ہے جس میں دو امر پائے جائیں ایک یہ ہے کہ وہ حکم بذات خود وجود و عدم دونوں کا احتمال رکھے یعنی مشروع ہونے اور مشروع نہ ہونے دونوں کا محتمل ہو کیونکہ اگر یہ حکم مشروعیت کا ہی احتمال نہ رکھے جیسے کفر تو اس کی عدم مشروعیت ہی مستمر ہوگی تو یہ منسوخ نہیں ہو سکتا کیونکہ نسخ معدوم پر وارد نہیں ہوتا ہے اور اسی طرح اگر وہ حکم مشروعیت کا ہی احتمال رکھے جیسے ایمان باللہ تعالیٰ وصفاتہ کیونکہ اس کی مشروعیت ہی مستمر ہوگی پس یہ نسخ کو قبول نہیں کرے گا اور اسی طرح اخبار میں مطلقاً نسخ جاری نہیں ہوتا ہے خواہ ان اخبار کا تعلق امور ماضیہ کے ساتھ ہو یا امور مستقبلہ یا امور حاضرہ کے ساتھ ہو کیونکہ یہ کذب کی طرف مؤدّی ہے اور اسی طرح نسخ احکام عقلیہ وحسیّہ میں جاری نہیں ہوتا ہے کیونکہ یہ جہل کی طرف مؤدّی ہے تعالیٰ اللہ عن ذٰلک علوا کبیرا۔ اور امر ثانی وہ ہے جس کی طرف مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "ولم یلتحق بہ الخ سے اشارہ کیا ہے کہ حکم مذکور یعنی وہ حکم جو منسوخ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اس کے ساتھ کوئی ایسی شئی ملحق نہ ہو جو لحوق نسخ کے منافی ہو اور یہ منافی تین قسم ہے جیسا کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "من توقیت الخ سے بیان کیا ہے تو قسم اوّل یہ ہے کہ "توقیت نصاً"، ہو کیونکہ جب اس حکم کو توقیت لاحق ہو یعنی اس کے ساتھ وقت کا بیان ہو تو ظاہر ہے کہ وقت کے تمام ہونے سے پہلے یقیناً یہ منسوخ نہیں ہو سکتا ہے ورنہ کذب لازم آئے گا اور وقت کے تمام ہونے کے بعد تو حکم ہی نہ رہا پھر اس پر اسم نسخ کا اطلاق کس طرح ہوگا اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے "فَاعْفُوْا وَاصْفَحُوْا حَتّٰی یَاْتِیَ اللّٰهُ بِاَمْرِهٖ"، ترجمہ: تو تم چھوڑو اور درگزر کرو یہاں تک کہ اللہ اپنا حکم لائے۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد "فَاَمْسِكُوْهُنَّ فِی الْبُیُوْتِ حَتّٰی یَتَوَفّٰهُنَّ الْمَوْتُ اَوْ یَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِیْلًا"، ترجمہ: تو ان عورتوں کو گھر میں بند رکھو یہاں تک کہ انہیں موت اٹھالے یا اللہ ان کی کچھ راہ نکالے"، فاندفع ما قال القاضی الامام ابوزید "ولیس لهذا القسم مثال من المنصوصات شرعا"،

قولہٗ **اوتابید** - یہ توقیت پر معطوف ہے کہ یا تابید نصاً ثابت ہو یہ منافی کی قسم ثانی ہے یعنی وہ حکم بھی منسوخ نہیں ہو سکتا جس کا ابدی ہونا نص سے ثابت ہو اس طور پر کہ اصل نص میں ابد اور دوام کا لفظ صراحۃً مذکور ہو جیسے اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے

"خٰلِدِیْنَ فِیْهَا اَبَدًا"، کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ نے اپنے قول ابدا سے تابید کو صراحۃً ثابت فرمایا ہے۔ پس یہ بھی نسخ کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیونکہ تابید صریح نسخ کے منافی ہے جیسا کہ یہ ابوبکر الجصاص اور الشیخ ابومنصور اور القاضی الامام ابو زید اور الشیخان اور ہمارے اصحاب کی ایک جماعت کا مذہب ہے۔ اور جمہور اہل اصول اور ہمارے اصحاب سے ایک جماعت اور اصحاب شافعی کی ایک جماعت اور صدر الاسلام ابوالیسر کا مذہب یہ ہے کہ اُس حکم کا نسخ جائز ہے جس کو تابید یا توقیت لاحق ہو (النامی) تنبیہ: وفیما اوردہ المصنف من المثال بقولہ تعالیٰ خٰلِدِیْنَ الآیۃ نظر"، کیونکہ اس آیت کا تعلق اخبار سے ہے احکام سے نہیں ہے اور اخبار میں تو نسخ نہیں ہوتا ہے کما مر۔ پس مذکور میں "امتناع نسخ"، خبر ہونے کی وجہ سے ہے نہ کہ تابید کی وجہ سے تو اس کی مثال میں اولیٰ اُس آیت کو پیش کرنا ہے جو محدود فی القذف کے بارے میں وارد ہوئی ہے یعنی "ولا تقبلوا لهم شهادة ابدًا۔ اور جن پر حد قذف قائم ہوئی اُن کی شہادت کبھی قبول نہ کرو"، یہاں لفظ "ابدًا" صراحۃً ہونے کی وجہ سے یہ حکم کبھی نسخ کو قبول نہیں کر سکتا ہے" فسقط ما قال الشارح المحقق من انہ لم یوجد فی الاحکام تابید صریح انتہی"، النامی

قولہٗ **او دلالۃً**: اس کا عطف نصّاً پر ہے یعنی تابید یا بطور دلالت کے ثابت ہو جیسے وہ احکام شریعت جن کو باقی رکھ کر حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے وصال فرمایا کیونکہ احکام مذکورہ کی تابید اللہ تعالیٰ کے قول "وخاتم النبیّین" کی دلالت سے اور حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے ارشاد "لا نبیّ بعدی"، کی دلالت سے ثابت ہے تو احکام مذکورہ نسخ کا احتمال نہیں رکھتے ہیں کیونکہ نسخ حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کی زبان مبارک پر وحی کے ذریعہ سے ہوتا ہے تو جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر نبوت ختم ہو گئی تو نسخ کیسے ہوگا لہٰذا احکام مذکورہ کا حکم دار تکلیف کے باقی رہنے تک باقی رہے گا۔

وَالشَّرْطُ التَّمَكُّنُ مِنْ عَقْدِ الْقَلْبِ عِنْدَنَا دُوْنَ التَّمَكُّنِ مِنَ الْفِعْلِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ وَلَا خِلَافَ بَيْنَ الْجُمْهُوْرِ اَنَّ الْقِيَاسَ لَا يَصْلُحُ نَاسِخًا وَكَذٰلِكَ الْاِجْمَاعُ عِنْدَ اَكْثَرِهِمْ لِاَنَّ الْاِجْمَاعَ عِبَارَةٌ عَنِ اجْتِمَاعِ الْاٰرَاءِ وَلَا مَدْخَلَ لِلرَّاْيِ فِيْ مَعْرِفَةِ نِهَايَةِ وَقْتِ الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ فِي الشَّيْءِ

عِندَ اللہِ تعالیٰ

ترجمہ - اور ہمارے نزدیک نسخ کی شرط، اعتقادِ قلبی کی قدرت ہے عمل پر قدرت کا حصول شرط نہیں ہے بخلاف معتزلہ کے، اور اس امر کے بارے کہ "قیاس ناسخ ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے"، جمہور کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے اور اسی طرح اکثر کے نزدیک اجماع ناسخ نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اجماع متعدد آراء کے متفق ہونے سے عبارت ہے اور اللہ تعالیٰ کے نزدیک شئی میں جو حسن و قبح ہے اس کے وقت کی نہایت کی معرفت میں رائے کو کوئی دخل نہیں ہے۔

تقریر و تشریح قولہ **والشرط** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب بحثِ ثالث کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب بحث رابع کو شروع فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک جوازِ نسخ کی شرط اعتقادِ قلبی کی قدرت ہے عمل پر قدرت حاصل ہونا شرط نہیں ہے یعنی مکلّف کو شارع کا حکم ملنے کے بعد کم از کم اتنی مہلت ملنی ضروری ہے جس میں مکلّف کو اعتقادِ قلبی حاصل ہو سکے اور اس حکم کو عمل میں لانے کا زمانہ اور مہلت ملنی ہمارے نزدیک جوازِ نسخ کے لئے شرط نہیں ہے، بخلاف معتزلہ کے کیونکہ ان کے نزدیک جوازِ نسخ کے لئے حکم پر عمل کرنے کی مہلت ملنی شرط ہے یہ اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے وہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک اعتقادِ قلبی کی مدّت کا بیان ہی دراصل نسخ ہے اور عمل بدنی کی مدّت کا بیان تبعاً ہوا کرتا ہے تو جب اصل پایا جائے تو اُس چیز کے تحقق کی حاجت نہیں رہتی ہے جو بالتبع ثابت ہونے والی ہے اور معتزلہ کے نزدیک چونکہ عملِ بدنی کی مدّت کا بیان، نسخ ہے تو ان کے ہاں ضروری طور پر عمل کرنے کی مہلت ملنی ضروری ہے۔ ہمارے پاس یہ دلیل ہے کہ معراج کی شب نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کو اولاً پچاس نمازوں کا حکم ہوا پھر تھوڑی دیر میں سب منسوخ ہو کر صرف پانچ نمازیں رہ گئیں۔ حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کی اُمّت میں سے کسی کو نماز کے ادا کرنے کی مہلت نہ ملی البتہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کو پچاس نمازوں کے حکم پر صرف اعتقادِ فرضیت کا موقع ملا اور چونکہ آپ اُمّت کے پیشوا ہیں اس لئے آپ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کا اعتقاد اُمّت کے اعتقاد کے بجائے کفایت کرتا ہے تو گویا کہ تمام کی جانب سے پچاس نمازوں کی فرضیت کا اعتقاد پایا گیا پھر عمل پر تمکّن حاصل ہونے سے پہلے پانچ سے زائد نمازیں منسوخ ہو گئیں۔

قولہ **ولاخلاف بین الجمہور** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب بحثِ رابع کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب

یہاں سے بحث خامس کو شروع فرماتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک قیاس، ادلّہ اربعہ یعنی کتاب، سنت، اجماع، قیاس میں سے کسی کے لئے بھی ناسخ ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔ کتاب وسنت کے لئے اس لئے ناسخ نہیں ہو سکتا ہے کہ کتاب و سنت، قیاس سے اقویٰ ہیں اور اضعف، اقوی کے لئے ناسخ ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ صحابۂ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نے کتاب اللہ وسنت رسول اللہ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم وارد ہونے کی وجہ سے قیاس پر عمل کرنا ترک کر دیا حتیٰ کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ دین اگر قیاس اور رائے کے تابع ہوتا تو موزہ کی نچلی جانب کا مسح کرنا اوپر والی جانب کے مقابلے میں اولیٰ ہوتا لیکن میں نے رسول اللہ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کو دیکھا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم موزہ کی نچلی جانب کے بجائے اوپر والی جانب پر مسح فرماتے "اخرجہ ابوداؤد والدارمی بمعناہ"، تو معلوم ہوا کہ قیاس، سنت رسول اللہ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح اجماع بھی کتاب اللہ وسنت رسول اللہ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے حکم میں ہے لہٰذا اس کے لئے بھی قیاس ناسخ نہیں ہو سکتا ہے اور قیاس جو قیاس کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ نسخ تعارض کی فرع ہے تو جب دو قیاسوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو ان دونوں میں سے ایک تعارض کی وجہ سے ساقط نہیں ہو گا کما ستعرف اور جب ان دونوں میں سے ایک ساقط نہ ہوا تو دوسرا قیاس اس کے لئے ناسخ کیسے ہو گا یہ تو اُس صورت میں ہے جبکہ تعارض ایک وقت میں واقع ہو (یعنی اس صورت میں حکم یہ ہے کہ مجتہد اپنے دل کی شہادت کے مطابق جس پر چاہے عمل کر سکتا ہے، اور اگر دونوں قیاس کا زمانہ مختلف ہو تو مجتہد آخری قیاس (جس کی طرف اب اس کی رائے ہوئی ہے اس) پر عمل کرے گا لیکن اصطلاح میں اس کو نسخ نہیں کہتے ہیں بلکہ یہ تو احد القیاسین کی ترجیح یا تغلیط ہے) "ھذا ما علیہ الجمہور"، اور شوافع میں سے ابن شریح سے منقول ہے کہ کتاب وسنت کا نسخ بذریعہ قیاس کے جائز ہے کیونکہ نسخ بیان ہے مثل تخصیص کے تو جس کے ساتھ تخصیص جائز ہے تو اُس کے ساتھ نسخ جائز ہے اور ابو القاسم انماطی شافعی کے نزدیک قیاس جب کتاب اللہ سے مستنبط ہو تو اُس سے کتاب اللہ کا نسخ جائز ہے اور اسی طرح قیاس جب سنت سے مستنبط ہو تو اُس سے سُنت کا نسخ جائز ہے کیونکہ یہ دراصل کتاب کا نسخ کتاب سے اور سنت کا نسخ سنت سے ہے۔ اقول۔ ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے کیونکہ وہ علّت جو کتاب وسنّت سے مستخرج ہے وہ ضروری نہیں کہ قطعی ہو حالانکہ یہی علّت، قیاس کی اصل ہے لہٰذا اس کے ساتھ قطعی کا نسخ نہیں ہو سکتا ہے۔

قولہ **وکذلک الاجماع** الخ۔ یعنی جمہور کے نزدیک قیاس کی طرح اجماع بھی ادلّہ اربعہ میں سے کسی کے لئے ناسخ

نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ اجماع یہ متعدد آراء کے متفق ہونے کا نام ہے اور رائے سے حکم کے ختم ہونے کی مدت کا علم نہیں ہوسکتا ہے یعنی حکم، فعل کے حُسن وقبح سے تعلق رکھتا ہے تو نسخ کا مطلب ہوگا کہ مدت حُسن کو بتایا جائے کہ فعل اس وقت تک مستحسن ہے اور اس امر کو رائے سے معلوم کرنا ممکن نہیں ہے۔ للہٰذا اجماع کتاب وسنت واجماع وقیاس میں سے کسی کے لئے بھی ناسخ ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور امام فخر الاسلام بزدوی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اجماع سے اجماع کا نسخ جائز ہے۔ تو غالباً ان کی اس سے مراد یہ ہے کہ اجماع کبھی کسی مصلحت کے مدّنظر منعقد ہوتا ہے پھر یہ مصلحت بدل جاتی ہے تو دوسرا اجماع منعقد ہوتا ہے جو اول کے لئے ناسخ بن جاتا ہے۔ ہمارے اصحاب سے عیسٰی بن ابان اور بعض معتزلہ اس طرف گئے ہیں کہ کتاب اللہ کا نسخ اجماع سے جائز ہے دلیل یہ دیتے ہیں کہ قرآن مجید نے مؤلفۃ القلوب کو بھی مصارف زکوٰۃ قرار دیا تھا لیکن حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانہ میں اجماع سے ان کا حصہ ساقط ہوگیا" ہماری جانب سے ان کو یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اجماع سے ان کا حصہ ساقط نہیں ہوا بلکہ علت یعنی ضعف اسلام ختم ہو جانے سے یہ حکم خود بخود ختم ہوگیا۔

وَاِنَّمَا يَجُوْزُ النَّسْخُ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَيَجُوْزُ نَسْخُ اَحَدِهِمَا بِالْاٰخَرِ عِنْدَنَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَا يَجُوْزُ لِاَنَّهٗ يَكُوْنُ مُدْرِجَةً (وسیلۃً) اِلَى الطَّعْنِ وَاِنَّا نَقُوْلُ النَّسْخُ بَيَانُ مُدَّةِ الْحُكْمِ وَجَازَ لِلرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَيَانُ مُدَّةِ حُكْمِ الْكِتَابِ فَقَدْ بُعِثَ مُبَيِّنًا وَجَازَ اَنْ يَتَوَلَّى اللّٰهُ تَعَالٰى بَيَانَ مَا اَجْرٰى عَلٰى لِسَانِ رَسُوْلِهٖ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

ترجمہ ۔ اور بلاشبہ کتاب اور سنت سے باہم نسخ جائز ہے اور ان دونوں میں سے ایک کا نسخ دوسری کے ساتھ ہمارے نزدیک جائز ہے اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ کتاب کا نسخ سنت سے اور سنت کا نسخ کتاب سے جائز نہیں ہے کیونکہ یہ طعن کا وسیلہ ہو جائے گا اور ہم کہتے ہیں کہ نسخ، حکم کی مدۃ کا بیان ہے اور یہ جائز ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کتاب کے حکم کی مدت کا بیان فرمادیں کیونکہ آپ مبعوث ہی بحیثیت مبیّن ہونے کے ہوئے ہیں اور جائز

ہے کہ اللہ تعالیٰ اُس امر کا متولی ہو جو اُس نے اپنے رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی زبان پر جاری کیا ہے۔

تقریر وتشریح قولہ **وانما یجوز النسخ** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے جب یہ بیان کیا کہ نسخ، اجماع اور قیاس کے ساتھ جائز نہیں ہے تو اب ارادہ فرمایا کہ وہ چیز بیان کریں جس کے ساتھ نسخ جائز ہے فرماتے ہیں کہ کتاب اور سنت کے ساتھ باہم اور مختلف دونوں طرح نسخ جائز ہے اور ہمارے نزدیک اس کی چار صورتیں ہیں (۱) کتاب اللہ کا نسخ کتاب اللہ سے جیسے نسخ عدت بالحول جو اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد" والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجًا وصیۃ لازواجھم متاعا الی الحول" سے ثابت ہے۔ دوسری عدت کے ساتھ جو کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد" والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجًا یتربصن بانفسھن اربعۃ اشھر وعشر" کے ساتھ ثابت ہے (۲) سنت کا نسخ سنت کے ساتھ اور اس قسم ثانی کی چار قسمیں ہیں ایک سنت متواترہ کا نسخ سنت متواترہ کے ساتھ اور دوسری قسم احاد کا نسخ احاد کے ساتھ اور تیسری قسم احاد کا نسخ سنت متواترہ کے ساتھ یہ اقسام ثلاثہ بالاتفاق جائز ہیں اور چوتھی قسم سنت متواترہ کا نسخ احاد کے ساتھ ہے اور یہ قسم جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے ہاں شرذمہ قلیلہ اس کے جواز کا قائل ہے اور احاد کے ساتھ احاد کے نسخ کی مثال یہ ہے کہ حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے" کنت نھیتکم عن زیارۃ القبور فزوروھا الآن رواہ مسلم" یعنی میں نے تمہیں قبروں کی زیارت سے منع کیا تھا پس اب قبروں کی زیارت کرو" (۳) کتاب کا نسخ سنت متواترہ کے ساتھ اور اس کی مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ارشاد فرمایا" لایحل لک النساء من بعد" ای بعد التسع" یعنی آپ کے لئے نو ازواج کے بعد اور شادیاں کرنی حلال نہیں ہیں" تو یہ حکم حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی اس روایت سے منسوخ ہے" ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اخبرھا بان اللہ تعالیٰ اباح لہ من النساء ماشاء" اخرجہ عبد الرزاق والنسائی واحمد والترمذی والحاکم" یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو خبر دی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے حق میں یہ مباح فرمادیا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جتنی عورتوں سے چاہیں نکاح فرماسکتے ہیں اور بعض حضرات کا کہنا ہے کہ یہ حکم خود آیۃ قرآنی سے منسوخ ہے وہ آیت یہ ہے" انا احللنا لک ازواجک اللاتی اٰتیت اجورھن" یہ آیت اگرچہ تلاوۃً مقدم ہے مگر نزولاً مؤخر ہے" اس آیت میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے لئے ازواج کثیرہ حلال کئے جانے کو بطور احسان

ذکر فرمایا گیا ہے جس سے نو ازواج کی پابندی ختم ہو جاتی ہے (۴) سُنت کا نسخ کتاب سے اس کی مثال یہ ہے کہ حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلّم جب ہجرت فرما کر مدینہ منوّرہ تشریف فرما ہوئے تو سُنت ہی کے ذریعہ بیت المقدس نماز کے لئے قبلہ معیّن ہوا پھر یہ حکم اس آیت قرآنی سے منسوخ ہوا "فول وجهك شطر المسجد الحرام" یعنی اپنا چہرہ (مبارک) مسجد حرام کی طرف کیجئے"، اور آخری دو قسموں میں حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "وقال الشافعی الخ" یعنی آپ فرماتے ہیں کہ کتاب کا نسخ سنت سے اور اسی طرح سنت کا نسخ کتاب سے جائز نہیں ہے۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ایک کا دوسرے سے نسخ نبی مکرّم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کی شان میں طعن کرنے کا وسیلہ ہو جائے گا اس لئے کہ اگر سُنت سے کتاب اللہ کا نسخ جائز ہو تو طعن کرنے والوں کو یہ کہنے کا موقع میسّر آجائے گا کہ جب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم ہی نے سب سے پہلے اللہ کو جھٹلایا (معاذ اللہ) تو ایسے رسول کی تبلیغ سے کس طرح اللہ تعالیٰ پر ایمان لایا جا سکتا ہے اور اسی طرح اگر کتاب سے سنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کا نسخ جائز ہو تو طعن کرنے والوں کو یہ موقع مل جائے گا کہ جب اللہ تعالیٰ ہی نے اپنے رسول کی تکذیب کر دی پھر کیسے ان کی بات کے صدق کو تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ نسخ، حکم کی مدّت کا بیان ہوتا ہے نہ کہ حکم منسوخ کا ابطال تو جب یہ بات ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ امر جائز ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کتاب اللہ کے حکم کو بیان فرما دیں کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم تو کتاب اللہ کے لئے مبیّن بن کر مبعوث ہوئے ہیں اور اللہ تبارک وتعالیٰ کے راز دان ہیں پس جائز ہے کتاب اللہ کے حکم کی مدّت کا بیان فرما دیں اسی کو ہم نسخ الکتاب بالسنۃ کہتے ہیں۔ علاوہ اس بات کے تمہارے نزدیک کتاب اللہ کی تخصیص سنت کے ساتھ جائز ہے تو جس طرح یہ تخصیص جائز ہے اسی طرح یہ نسخ جائز ہے کیونکہ تخصیص بھی نسخ ہے کما سیأتی اور اسی طرح یہ امر جائز ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ اپنے رسول کے کلام کی مدت بیان فرمائے بایں طور کہ اللہ تبارک وتعالیٰ اپنی کتاب میں وہ چیز نازل فرمائے جو سنت کے حکم کی مدّت کو بیان کر دے لہٰذا اس میں کسی طرح کا استبعاد نہیں ہے۔

فائدہ: اس مقام پر اس تحقیق کو پیشِ نظر رہنا چاہیے کہ کتاب اللہ کا نسخ سنت متواترہ کے ساتھ اور اسی طرح سنت کا نسخ کتاب اللہ کے ساتھ ہمارے نزدیک بلاشبہ جائز ہے اور یہی مذہب جمہور فقہاء کا اور جمہور متکلمین اشاعرہ کا اور معتزلہ کا مختار ہے اور اسی کی طرف محققین شافعیہ گئے ہیں جبکہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کتاب اللہ کا نسخ سنت متواترہ کے ساتھ جائز نہیں ہے اور یہی مذہب جمہور محدثین کا مختار ہے لیکن انہوں نے اس امر میں اختلاف کیا ہے بعض کا

قول یہ ہے کہ یہ عقلاً جائز نہیں ہے اور یہی حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے مذہب سے ظاہر ہوتا ہے اور اسی کی طرف حارث محاسبی اور عبد اللہ بن سعید قلانسی اور حضرت احمد (ایک روایت کے مطابق) گئے ہیں اور بعض کا قول یہ ہے کہ یہ عقلاً تو جائز ہے مگر اس کے ساتھ شرع شریف کا ورود نہیں ہوا ہے اور اسی کے قائل ابن شریح ہیں (ایک روایت کے مطابق) اور بعض یہ کہتے ہیں کہ شرع شریف اِس کے منع کے ساتھ وارد ہوئی ہے اور یہ قول ابی حامد اسفرائی کا مختار ہے اور سنت متواترہ کے کتاب اللہ کے ساتھ نسخ کے بارے حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے دو قول ہیں اور ان دو اقوال سے اظہر قول یہ ہے کہ سنت متواترہ کا نسخ کتاب اللہ کے ساتھ درست نہیں ہے پھر شافعیہ نے "عدم جواز نسخ الکتاب بالسنۃ" پر اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد "ما ننسخ من اٰیۃ او ننسها نات بخیر منها او مثلها" سے استدلال کیا ہے بایں طور کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "نات بخیر منها او مثلها" کہ ہم آیۃ منسوخہ سے بہتر یا اُس کی مثل کو لے آتے ہیں اور سنت، کتاب اللہ سے بہتر ہے نہ اس کی مثل اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے "نات" فرما کر اتیان کی نسبت اپنی طرف کی ہے لہٰذا یہ جائز نہیں ہے کہ اٰتی بالناسخ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم ہوں اور انہوں نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد "ما یکون لی ان ابدّله من تلقاء نفسی" سے بھی دلیل پکڑی ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے لئے جائز نہیں ہے کہ آپ اپنی طرف سے کتاب اللہ کو تبدیل کر دیں خواہ لفظ کی تبدیلی ہو یا حکم کی پس آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے قول کے ساتھ کتاب اللہ کا نسخ نہیں ہو سکتا ہے۔ ہم احناف، اصحاب الشافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے پہلے استدلال کے جواب میں کہتے ہیں کہ ہم اس امر کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ السنت، کتاب اللہ کی مثل نہیں ہے کیونکہ نسخ الکتاب سے مراد اس کے حکم کا نسخ مراد ہے لفظ کا نسخ مراد نہیں ہے اور یہ جائز ہے کہ مکلّفین کے مصالح کے پیش نظر السنت کا حکم کتاب اللہ کے حکم سے بہتر ہو یا اس کے مساوی ہاں نظمِ کتاب، الفاظِ سنت سے بہتر ہے اور ہم "نظم الکتاب بالسنۃ" کے نسخ کے قائل نہیں ہیں اور اسی طرح ہم اس امر کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ "السنت الناسخہ"، بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے نہیں ہے حتیٰ کہ تمہارا استدلال تام ہو بلکہ "السنت الناسخہ"، بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے اور اللہ تعالیٰ ہی السنت الناسخہ کے لئے اٰتی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حضور نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے حق میں ارشاد فرمایا ہے "وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى"۔ ترجمہ: "اور وہ کوئی بات اپنی خواہش سے نہیں کرتے وہ تو نہیں مگر وحی جو انہیں کی جاتی ہے"۔ اور ہم اصحاب الشافعیہ کے دوسرے استدلال کے جواب میں کہتے ہیں کہ تبدیلِ منفی سے مراد نظم کتاب ہے یعنی حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کی یہ شان نہیں ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نظم کتاب کے بعض کو بعض سے

بدل دیں جیسا کہ اس پر سیاق کلام دلالت کرتا ہے اور اگر ہم امر مذکور کو تسلیم بھی کر لیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ تبدیل جو نسخ میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف سے واقع ہوتی ہے وہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی اپنی طرف سے نہیں ہوتی بلکہ وہ تو اللہ تعالیٰ کے امر سے ہوتی ہے اور اصحاب شافعیہ نے "عدم جواز نسخ السنۃ بالکتاب" پر اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد "لتبیّن للناس ما نزل الیک" سے استدلال کیا ہے۔ پس اگر کتاب اللہ سے سنت رسول اللہ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم منسوخ ہو جائے تو سنت قرآن کا بیان کس طرح ہو سکتی ہے بلکہ کتاب تو سنت کے لئے رافع ہو جائے گی اور ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جب نسخ حکم مطلق کی مدت کا بیان ہے تو جائز ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ اپنے رسول اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے کلام کی مدت بیان فرمائے پس کتاب اللہ اس امر کی صالح ہے کہ وہ سنت کا بیان ہو جائے اور "لتبیّن" کا معنی "لتبلغ" ہے۔ فاحفظ ھذا التحقیق

وَيَجُوزُ نَسْخُ التِّلَاوَةِ وَالْحُكْمِ جَمِيعًا وَيَجُوزُ نَسْخُ اَحَدِهِمَا دُونَ الْاٰخَرِ لِاَنَّ لِلنَّظْمِ حُكْمَيْنِ جَوَازُ الصَّلٰوةِ وَمَا هُوَ قَائِمٌ بِمَعْنٰى صِيْغَتِهٖ وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَقْصُوْدٌ بِنَفْسِهٖ فَاحْتَمَلَ بَيَانَ الْمُدَّةِ وَالْوَقْتِ

ترجمہ - اور (یہ) جائز ہے کہ تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہوں اور یہ بھی جائز ہے کہ ان دونوں میں سے ایک منسوخ ہو (اور) دوسرا منسوخ نہ ہو کیونکہ نظم (یعنی نص)، سے دو طرح کے حکم متعلق ہیں حکم کی ایک قسم نفس نظم اور لفظ کے ساتھ متعلق ہے مثل) جواز صلاۃ (کے) اور ایک قسم وہ ہے جو نظم کے صیغہ کے معنی پر مرتب ہوتی ہے (جیسے وجوب اور حرمت اور ان کی مثل) اور ان دونوں حکموں میں سے ہر ایک حکم مقصود بنفسہ ہے پس ان دونوں میں سے ہر ایک بیان مدّت اور بیان وقت کا احتمال رکھتا ہے (پس جائز ہے کہ ان دونوں میں سے ایک منسوخ ہو اور دوسرا منسوخ نہ ہو)

تقریر و تشریح قولہ **ویجوز نسخ التلاوۃ** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب ناسخ کی تفصیل سے فارغ ہوئے تو اب منسوخِ قرآنی کی تفصیل شروع فرماتے ہیں کہ منسوخ قرآنی کی چار اقسام ہیں پہلی قسم "تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہوں"

دوسری قسم "صرف حکم منسوخ ہو اور تلاوت باقی رہے"، تیسری قسم تلاوت منسوخ ہو اور حکم باقی رہے۔ چوتھی قسم حکم کا کوئی وصف منسوخ ہو جائے اور اصلِ حکم باقی رہے۔ قسم اوّل بالاتفاق جائز ہے بلکہ یہ حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کی حیات مبارکہ میں بسبب انساء یعنی بھلا دیئے جانے کی صورت میں واقع ہے چنانچہ مروی ہے کہ سورۂ احزاب، سورۂ بقرہ کے قریب قریب طویل تھی اس میں تین سو آیات تھیں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے سامنے ہی اُن کو بھول گئے اور یہ قریب کل نشتر آیات پر مشتمل باقی رہ گئی اور اسی طرح سورہ طلاق بھی سورہ بقرہ سے بھی بڑی تھی جو اب کل بارہ[۱۲] آیات کے ضمن میں باقی رہ گئی ہے اور اس قسم کے اِنساء (بھلا دیئے جانے) کے ثبوت پر فی الجملہ یہ آیت دلالت کرتی ہے "سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسٰى اِلَّا مَا شَاءَ اللّٰهُ" یعنی اے میرے محبوب قریب ہے کہ ہم تم کو قرآن کی تعلیم کریں گے پھر نہ بھولو گے تم مگر جو اللہ چاہے گا"، یہاں نفی سے جو استثناء کیا گیا ہے اُس سے اشارۃً بھلا دیئے جانے کا ثبوت ملتا ہے، سیاق آیت سے یہ مقصود نہیں ہے کہ قرآن میں سے کچھ بھلا دیا گیا ہے۔ اسی طرح قسم اوّل کے وقوع پر "بسبب اِنساء کے" یہ ارشاد باری تعالیٰ دال ہے "اَوْ نُنْسِهَا"، اور اسی طرح قسم ثانی اور ثالث کا وقوع جمہور کے نزدیک، جائز ہے اور ان کے بارے میں بعض معتزلہ کا اختلاف ہے۔

قولہ **لان للنظم حکمین** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس امر پر دلیل پیش کر رہے ہیں کہ یہ جائز ہے کہ حکم منسوخ ہو اور تلاوت باقی رہے اسی طرح تلاوت منسوخ ہو اور حکم باقی رہے کیونکہ نظم یعنی نص کے ساتھ دو قسم کے حکم متعلق ہیں ایک ان دونوں میں سے وہ حکم ہے جو نفس نظم اور لفظ کے ساتھ متعلق ہو جیسے جوازِ صلاۃ اور اعجاز وغیرہ اور حکم کی دوسری قسم وہ ہے جو نظم کے معنی پر مرتب ہوتی ہے جیسے وجوب و حرمت اور ندب و اباحت اور ہر ایک ان دونوں طرح کے حکموں میں سے مقصود بنفسہ ہے پس ان کے درمیان انفکاک جائز ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک، بیان مدّت اور بیان وقت کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا یہ جائز ہے کہ ان دونوں میں سے ایک منسوخ ہو اور دوسرا باقی رہے اس کے وقوع پر دلیل یہ روایت ہے "فقد روی عن امیر المؤمنین عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کان فیما انزل علیہ اٰیۃ الرجم قرأناھا ووعیناھا الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما البتۃ رواہ الامام مالک والشیخان"، وروی عبد الرزاق والحاکم وصححہ عن ابی بن کعب بکم تقدرأیھا یعنی سورۃ الاحزاب وانھا لتعادل سورۃ البقرۃ او اکثر من سورۃ البقرۃ ولقد قرأنا فیھا الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما البتۃ نکالا من اللہ واللہ عزیز حکیم" فرفع فیما رفع انتھی۔ پس اس آیت میں حکم ثابت ہے اور نظم منسوخ ہے۔ اور اگر نظم یعنی تلاوت ثابت ہو اور حکم منسوخ ہو تو اس کا وقوع کثیر آیات میں ثابت

ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد " لکم دینکم ولی دین "، اور اسی طرح قرآن مجید میں تقریباً ستر۷۰ آیات موجود ہیں جن میں کفار سے عدم قتال کا ذکر ہے اور بعض کا قول ہے کہ اس طرح کی ترک قتال کے متعلق ایک سو بیس۱۲۰ آیات قرآن کریم میں موجود ہیں جو ساری کی ساری آیت قتال سے منسوختہ الحکم ہیں اور ان آیات کے ماسوا دوسری دس۱۰ آیات اور بھی منسوختہ الحکم موجود ہیں

وَالزِّيَادَةُ عَلَى النَّصِّ نَسْخٌ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ لِأَنَّ بِالزِّيَادَةِ يَصِيرُ أَصْلُ الْمَشْرُوعِ بَعْضَ الْحَقِّ وَمَا لِلْبَعْضِ حُكْمُ الْوُجُودِ فِيمَا يَجِبُ حَقًّا لِلّٰهِ لِأَنَّهُ لَا يَقْبَلُ الْوَصْفَ بِالتَّجَزِّي حَتَّى أَنَّ الْمُظَاهِرَ إِذَا مَرِضَ بَعْدَ مَا صَامَ شَهْرًا فَأَطْعَمَ ثَلٰثِيْنَ مِسْكِيْنًا لَمْ يُجْزِهٖ فَكَانَتِ الزِّيَادَةُ نَسْخًا مِنْ حَيْثُ الْمَعْنٰى

ترجمہ - اور نص پر زیادتی ہمارے نزدیک نسخ ہے حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا اس میں اختلاف ہے کیونکہ زیادتی کے ساتھ، اصلِ مشروع (یعنی مزید علیہ) حق اللہ کا بعض ہو جاتا ہے اور اُس حق کے بعض کے لئے جو حقوق اللہ تعالیٰ سے ہے۔ کُل کے وجود کا حکم نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا حق، وصفِ تجزی کو قبول نہیں کرتا ہے حتیٰ کہ مظاہر جب ایک ماہ کے روزے رکھ کر بیمار ہو گیا پس اُس نے تیس۳۰ مساکین کو کھانا کھلایا تو یہ جائز نہیں ہوگا۔ پس زیادتی معنی کی حیثیت سے نسخ ہوئی (اگرچہ یہ زیادتی صورۃً تخصیص اور بیان ہے)

تقریر و تشریح قولہٗ والزیادۃ الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے منسوخِ قرآنی کی چوتھی قسم کا ذکر کرتے ہیں کہ ہمارے نزدیک " الزیادۃ علی النص "، نسخ ہے اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک " نص پر زیادتی نسخ نہیں ہے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول " لان الزیادۃ الخ سے احناف کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ ہمارے نزدیک زیادتی مذکورہ نسخ ہے کیونکہ جب نص پر زیادتی کی جائے تو یہاں دو چیزیں ہوتی ہیں ایک زیادتی اور دوسری اصلِ مشروع یعنی مزید علیہ اور ان دونوں کا مجموعہ اللہ تعالیٰ کا حق ہوگا اور زیادتی کے ساتھ مزید علیہ اللہ تعالیٰ کے اس حق کا بعض ہوگا۔ کیونکہ مطلق کو جب کسی

قید سے مقیدؔ کیا جاتا ہے تو یہ مجموعہ دو جزؤں سے مرکب قرار پاتا ہے ایک مطلق اور دوسری جز قید ہوتی ہے اور احد الجزئین ، مجموع کا بعض ہوتا ہے اور مطلق بھی احد الجزئین ہے لہٰذا یہ بھی اُس مجموع کا بعض ہوگا جو اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور اللہ تعالیٰ کے حقوق (جیسے عبادت یا عقوبت یا کفارہ) میں سے کسی حق کے بعض کا حکم بغیر منضم کرنے باقی کے، کل کے وجود کا حکم نہیں ہوتا ہے کیونکہ مثلاً جس شخص نے نماز فجر کی ایک رکعت پڑھی ہو تو اس کی نماز فجر پہلی رکعت کے ساتھ دوسری رکعت کے ملائے بغیر نہیں ہوگی کیونکہ اللہ تعالیٰ کا حق وصفِ تجزی کو قبول نہیں کرتا ہے حتیٰ کہ مظاہر نے (یعنی وہ شخص جس نے اپنی بیوی سے ظہار کیا ہو) ظہار کا کفارہ ادا کرنے کی غرض سے ایک ماہ کے روزے رکھ لئے تو وہ بیمار ہو گیا اور باقی ایک ماہ (یعنی تیس۳۰ دنوں) کے مقابلے میں تیس۳۰ مساکین کو کھانا کھلا دیا تو اس کا کفارہ ادا نہیں ہوا نہ روزوں کے ساتھ نہ کھانا کھلانے کے ساتھ کیونکہ یہاں اللہ تعالیٰ کے بعض حق کا فوات ہے اس لئے کہ ظہار کا کفارہ یا تو دو ماہ کے صیام کے ساتھ ہوتا ہے یا ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانے کے ساتھ یا ایک غلام آزاد کرنے سے ہوتا ہے اور یہاں نہ تو اُس نے دو ماہ کے روزے رکھے ہیں اور نہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلایا ہے بلکہ ایک ماہ کے روزے رکھے ہیں اور تیس۳۰ مسکینوں کو کھانا کھلایا ہے اور ایک ماہ کے روزے دو ماہ کے روزوں کا بعض ہے اسی طرح تیس۳۰ مسکین ساٹھ مساکین کا بعض ہیں اور بعض کا حکم، کل والا حکم نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا " الزیادۃ علی النص "، معنی کے اعتبار سے نسخ قرار پاتی ہے (اگرچہ یہ صورۃً تخصیص اور بیان ہے) کیونکہ مطلق کا حکم مقیدؔ کے حکم کا غیر ہوتا ہے پس جب مطلق کو مقیدؔ کیا جائے تو اُس کے حکم کی انتہاء ہو جاتی ہے پس ثانی یعنی مقیدؔ، اوّل یعنی مطلق کے لئے ناسخ قرار پایا اور ثمرۂ اختلاف یہ ہے کہ ہمارے نزدیک " الزیادۃ علی النص "، دیگر نسخ کی طرح صرف خبر متواتر یا خبر مشہور سے ہی جائز ہے جبکہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک " الزیادۃ علی النص "، دیگر بیان کی طرح خبر واحد اور قیاس سے جائز ہے اور اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں " ولھذا لم یجعل علماء نا الخ

تنبیہ : مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول " فیما یجب حقًا للّٰہ " احترازی قید ہے (جیسا کہ ہماری تقریر سے معلوم ہو رہا ہے) یعنی قول مذکور حقوق العباد سے احتراز ہے کیونکہ حقوق العباد ثبوتی طور پر وصف تجزی کو قبول کرتے ہیں کیونکہ جس شخص نے اپنے غیر پر دعویٰ کیا کہ اُس نے میرے ایک ہزار اور پانچ سو روپے دینے ہیں اور مدعی مذکور کے لئے دو گواہوں نے گواہی دی ایک نے کہا کہ فلاں نے اس مدعی کا ایک ہزار روپیہ دینا ہے اور دوسرے نے کہا کہ فلاں نے اس مدعی کا ایک ہزار اور پانچ سو روپیہ دینا ہے (تو ہزار میں چونکہ دونوں گواہوں کا اتفاق ہے اس لئے) اُس مدعی کے لئے صرف ایک ہزار روپیہ ثابت ہوگا تو معلوم ہوا کہ

حقوق العباد ثبوتی طور پر وصفِ تجزی کو قبول کرتے ہیں۔

وَلِهٰذَا لَمْ يَجْعَلْ عُلَمَاؤُنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ قِرَاءَةَ الْفَاتِحَةِ رُكْنًا فِي الصَّلٰوةِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ لِاَنَّهٗ زِيَادَةٌ عَلَى النَّصِّ وَاَبَوْا زِيَادَةَ النَّفْيِ حَدًّا فِي زِنَا الْبِكْرِ وَزِيَادَةَ الطَّهَارَةِ شَرْطًا فِي طَوَافِ الزِّيَارَةِ وَزِيَادَةَ صِفَةِ الْاِيْمَانِ فِي رَقَبَةِ الْكَفَّارَةِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ

ترجمہ۔ اور اسی لیئے ہمارے علماءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے قرأتِ فاتحہ کو نماز میں خبرِ واحد سے رکن قرار نہیں دیا ہے کیونکہ نماز میں قرأت فاتحہ کو رکن قرار دینا نص پر زیادتی ہے اور انہوں نے کنواری عورت اور کنوارے مرد کے زنا میں حد کے طور پر خبرِ واحد سے جلاوطنی کی زیادتی کا انکار کیا ہے اور انہوں نے طوافِ زیارت میں خبرِ واحد سے طہارت کی زیادتی کو شرط قرار دینے کا (بھی) انکار کیا ہے اور انہوں نے کفارۂ یمین و ظہار میں عبد کے لئے قیاس سے صفتِ ایمان کی زیادتی کا انکار کیا ہے۔

تقریر و تشریح قولہ **ولہٰذا لم یجعل** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس امر پر تفریع ذکر کرتے ہیں کہ ہمارے نزدیک ''الزیادۃ علی النص'' نسخ ہے اسی لئے ہمارے علماءِ عظام رحمہم اللہ تعالیٰ نے خبرِ واحد یعنی حضور نبی مکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ارشاد ''لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب'' سے نماز میں قرأت فاتحہ کو رکن قرار نہیں دیا ہے۔ (جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اس کو نماز میں رکن قرار دیا ہے اس لئے کہ آپ کے نزدیک قرأتِ فاتحہ کے بغیر نماز جائز نہیں ہے) کیونکہ ہمارے نزدیک قرأۃ فاتحہ کو رکن قرار دینا یہ نص (کہ وہ اللہ تعالیٰ کا قول ''فاقرءوا ما تیسر من القرآن'' ہے) پر زیادتی ہے کیونکہ یہ قول باری تعالیٰ عام ہے اور اس کے عموم کا تقاضا یہ ہے نماز قرأۃ فاتحہ کے بغیر جائز ہو اور حضرت امام شافعی کا قول نص پر زیادتی ہے اور زیادتی علی النص ہمارے نزدیک نسخ ہے کما مر اور خبرِ واحد کے ساتھ نسخ جائز نہیں ہے۔

قولہ **وزیادۃ النفی** الخ اور ایسے ہی ہمارے علماءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے غیر شادی شدہ مرد اور غیر شادی شدہ عورت

کے زنا کے بارے میں نفی یعنی ایک سال کی جلاوطنی کو حد کی جز قرار نہیں دیا ہے جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے کیا ہے کیونکہ آپ فرماتے ہیں کہ جب غیر شادی شدہ زنا کرے تو اُس کو سو کوڑے مارے جائیں۔ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی وجہ سے ''فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ'' اور اس کو ایک سال جلاوطن کر دیا جائے، حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی وجہ سے ''البکر بالبکر جلد مائۃ وتغریب عام رواہ مسلم''، یعنی غیر شادی شدہ زانی اور غیر شادی شدہ زانیہ کی سزا سو کوڑے اور ایک سال کے لئے جلاوطنی ہے''، تو ہم کہتے ہیں کہ یہ نص مذکور پر زیادتی ہے اور خبرِ واحد سے نص پر زیادتی جائز نہیں ہے کیونکہ یہ نسخ ہے کما مر۔

قولہ **وزیادۃ الطھارۃ** الخ اور اسی طرح انہوں نے طہارت کو طوافِ زیارت میں شرط قرار نہیں دیا ہے۔ اس حیثیت سے کہ اس کے بغیر طوافِ زیارت جائز ہی نہ ہو جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے کیا ہے کیونکہ طہارت کو اس میں شرط قرار دینا نص پر زیادتی ہے اور نص وہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے ''ولیطوفوا بالبیت العتیق''، کیونکہ یہ عام ہے اور یہ خبرِ واحد کے ساتھ زیادتی ہے (خبرِ واحد یہ قول رسول اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہے ''الطواف حول البیت مثل الصلوٰۃ الا انکم تتکلمون فیہ فمن یتکلم فیہ فلا یتکلم الا بخیر رواہ الترمذی والنسائی عن ابن عباس رضی اللہ عنہما'' اور نص پر خبرِ واحد سے زیادتی جائز نہیں ہے کیونکہ اس کو ہمارے نزدیک نسخ شمار کیا جاتا ہے کما مر۔

قولہ **وزیادۃ صفۃ الایمان** الخ اور اسی طرح ہمارے علماءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے کفارۂ یمین و کفارہ ظہار میں عبد کے لئے صفتِ ایمان کو شرط قرار نہیں دیا ہے جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے قرار دیا ہے کیونکہ آپ فرماتے ہیں کہ کفارہ یمین و کفارہ ظہار میں عبد مؤمن کا ہونا ضروری ہے جس طرح کہ کفارۂ قتل خطا میں عبد مؤمن کا ہونا ضروری ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''ومن قتل مؤمنا خطأ فتحریر رقبۃ مؤمنۃ'' تو آپ نے اس پہ کفارۂ یمین و کفارۂ ظہار کو قیاس کیا ہے اور ان کے بارے میں جو رقبہ مذکور ہوا ہے اُس کو رقبہ مؤمنہ پر محمول کیا ہے کیونکہ کفارات تمام کے تمام ایک جنس ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ کفارہ یمین و ظہار میں جس رقبہ کا ذکر ہوا ہے وہ رقبہ مطلقہ ہے اس کو اُس رقبہ پر قیاس کرتے ہوئے جو کفارۂ قتل میں مذکور ہوا ہے صفتِ ایمان کے ساتھ مقیّد کرنا نص پر زیادتی ہے اور ''زیادۃ علی النص'' نسخ ہے ''کما مر'' غیر مرۃ'' اور نسخ قیاس کے ساتھ جائز نہیں ہے۔ **تنبیہ**: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول ''بخبر الواحد''، پہلی دو صورتوں کے ساتھ متعلق ہے اور ''بالقیاس'' یہ صورت اخیرہ کے ساتھ متعلق ہے۔

وَالَّذِیْ یَتَّصِلُ بِالسُّنَنِ اَفْعَالُ رَسُوْلِ اللّٰہِ عَلَیْہِ السَّلَامُ وَھِیَ اَرْبَعَۃُ اَقْسَامٍ مُبَاحٌ وَمُسْتَحَبٌّ وَوَاجِبٌ وَفَرْضٌ وَفِیْھَا قِسْمٌ اٰخَرُ وَھُوَ الزَّلَّۃُ لٰکِنَّہٗ لَیْسَ مِنْ ھٰذَا الْبَابِ فِیْ شَیْءٍ لِاَنَّہٗ لَایَصْلُحُ لِلْاِقْتِدَاءِ وَلَایَخْلُوْ عَنِ الْاِقْتِرَانِ بِبَیَانِ اَنَّہٗ زَلَّۃٌ وَاخْتُلِفَ فِیْ سَائِرِ اَفْعَالِہٖ وَالصَّحِیْحُ مَاقَالَہُ الْجَصَّاصُ اَنَّ مَاعَلِمْنَا مِنْ اَفْعَالِ الرَّسُوْلِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ وَاقِعًا عَلٰی جِھَۃٍ یُقْتَدٰی بِہٖ فِیْ اِیْقَاعِہٖ عَلٰی تِلْکَ الْجِھَۃِ وَمَالَمْ نَعْلَمْہُ عَلٰی اَیِّ جِھَۃٍ فَعَلَہٗ فَلَنَا فِعْلُہٗ عَلٰی اَدْنٰی مَنَازِلِ اَفْعَالِہٖ وَھُوَ الْاِبَاحَۃُ لِاَنَّ الْاِتِّبَاعَ اَصْلٌ فَوَجَبَ التَّمَسُّکُ بِہٖ حَتّٰی یَقُوْمَ دَلِیْلُ خُصُوْصِہٖ بِہٖ

ترجمہ - اور وہ جو سنن قولیہ کے ساتھ متصل ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے افعال ہیں اور وہ چار اقسام ہیں (۱) مباح (۲) مستحب (۳) واجب (۴) فرض اور حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے افعال میں ایک اور قسم ہے اور وہ زلّہ ہے لیکن وہ اس باب الاقتداء بالافعال میں سے نہیں ہے کیونکہ وہ افعال جو بطور لغزش کے صادر ہوتے ہیں وہ قابلِ اقتداء نہیں ہیں (اور یہاں تو ایسے افعال کا بیان کرنا مقصود ہے جو امّت کی اقتداء کی غرض سے صادر ہوتے ہیں) کیونکہ وہ قسم یعنی زلّہ اس امر کے بیان کے اقتران سے خالی نہیں ہوتی ہے کہ وہ زلّہ ہے اور حضور نبی مکرّم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے باقی افعال کی اقتداء میں اختلاف کیا گیا ہے اور صحیح بات وہ ہے جو ابوبکر الرازی الجصاص کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے افعال میں سے جس فعل کے بارے میں ہمیں معلوم ہو کہ وہ فعل آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے فلاں جہت پر واقع ہوا ہے تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کی اقتداء میں اُسی جہت وحیثیت سے اُس فعل کو واقع کرنے میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی اقتداء کی جائے گی اور جس فعل کے بارے میں ہمیں معلوم نہ ہو کہ وہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے کس جہت پر واقع ہوا ہے تو اُس میں ہم کہیں گے کہ وہ جوازِ فعل کے ادنیٰ مرتبہ پر ہے اور وہ ادنیٰ مرتبہ اباحت ہے کیونکہ اتباع اصل ہے پس اس کے ساتھ تمسک

واجب ہے جب تک کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے ساتھ خصوصیّت کی کوئی دلیل قائم نہ ہو۔

تقریر وتشریح قولہ والذی یتصل الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب سنت قولیہّ کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب سنت فعلیہ کا بیان شروع فرماتے ہیں اور جب سنت فعلیہّ مرتبہ کے لحاظ سے سنت قولیہّ سے کم درجہ کی تھی تو اس کی طرف اپنے قول "والذی یتصل بالسنن القولیۃ" سے واضح اشارہ کر دیا۔ فرماتے ہیں کہ نبی مکرّم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے افعال کی زلّہ یعنی لغزش کے چار اقسام ہیں: مباح[1] - مستحب[2] - واجب[3] - فرض[4] - اور جن افعال کی یہ چار اقسام ہیں اُن افعال سے مراد وہ افعال ہیں جو قصداً ہوں کیونکہ وہ افعال جو حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم سے بغیر قصد وارادہ کے صادر ہوں جیسے حالت نوم اور سہو میں تو وہ اقتداء کی صلاحیّت نہیں رکھتے ہیں اور اسی لئے وہ حُسن وقبح سے موصوف نہیں ہوتے ہیں اور تقسیم مذکور ہماری نسبت سے ہے ورنہ حضور نبی مکرّم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے حق میں کوئی عمل بھی واجب اصطلاحی نہیں ہے کیونکہ اصطلاح میں واجب اُس حکم کو کہتے ہیں جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ ہو اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے نزدیک تمام دلائل قطعی ہیں (ولذا قسم القاضی ابوزید وسائر الاصولیین سوی فخر الاسلام وشمس الائمۃ الی ثلثۃ اقسام) اور مباح کی مثال جیسے اکل وشرب اور مستحب جیسے وضو میں تسمیہ وتخلیل اللحیہ اور مستحب سے مراد وہ عمل ہے جس کے بجالانے کی جانب راجح ہو بغیر اس کے کہ اُس کے ترک پر عقاب ہو پس اس میں سنت داخل ہے۔ لہٰذا اب یہ اعتراض نہیں کیا جا سکتا ہے کہ یہاں ایک اور قسم یعنی سنت بھی ہے اس کو کیوں ذکر نہیں کیا۔ اور واجب کی مثال جیسے سجود سہو ہے اور فرض جیسے صلوٰۃ فریضہ وصوم رمضان ہے اور یہ تمامی افعال اقتداء کی صلاحیّت رکھتے ہیں۔ اور حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے افعال میں سے ایک اور فعل ہے اور وہ زلّہ ہے اور زلّہ یعنی لغزش سے مراد یہ ہے کہ کوئی ممنوع شرعی، فعل مباح کے قصد سے صادر ہو جائے یعنی ارتکاب سے پہلے اس فعل ممنوع کا ارادہ نہ ہو اور صادر ہونے کے بعد اس پر قائم نہ رہے جیسے کوئی شخص راستہ چلتے چلتے کسی غرض سے جھکا اور اتفاقاً گر پڑا پھر فوراً اُٹھ گیا تو دیکھئے اس کا گرنے کا قصد وارادہ نہیں تھا اور نہ گرنے کے بعد اس حال پر برقرار رہا چنانچہ اسی طرح کا واقعہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو پیش آیا کہ قبطی کو مارنے کے وقت محض تادیب ہی آپ کا مقصود تھا مگر اتفاقاً وہ ہلاک ہو گیا تو اس کو ہلاک کرنا آپ کا مقصود ہرگز نہیں تھا اور نہ اس فعل پر آپ خوش ہوئے بلکہ یہ کہتے ہوئے "ھٰذا من عمل الشیطان" اظہار ندامت فرمایا۔

بہر حال مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ قسم آخر ایسی ہے جو باب الاقتداء بالافعال میں سے نہیں ہے کیونکہ یہ اقتداء کی صالح ہی نہیں ہے اسلئے کہ یہ قسم اس امر کے بیان کے اقتران سے کہ یہ فعل زلّہ ہے خالی نہیں ہوتی ہے اور اس امر کا بیان یا تو فاعل کی طرف سے ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد حضرت موسٰی علیہ السلام سے خبر دیتے ہوئے "ھٰذا من عمل الشیطان" اور کبھی اس امر کا بیان اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد حضرت آدم علیہ السلام کے بارے میں جب آپ نے گندم کے درخت سے کھالیا تھا "وعصٰی آدم ربہٗ فغوٰی" اس مقام پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے جب حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اُن افعال کا ذکر فرمایا جن میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی اقتداء کی جاتی ہے اور اُن افعال کا بھی ذکر فرمایا جن میں آپ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ہمارے لئے اقتداء درست نہیں ہے جیسے زلّۃ تو مصنّف رحمۃ اللہ تعالیٰ پر لازم تھا کہ حرام اور مکروہ کا بھی ذکر کرتے کیونکہ یہ دونوں بھی اُن افعال میں سے ہیں جن میں اقتداء نہیں کی جاتی۔ الجواب: حرام اور مکروہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے افعال میں نہیں پائے جاتے۔ اگرچہ یہ اُن افعال میں سے ہیں جن میں اقتداء نہیں کی جاتی کیونکہ انبیاء کرام علیہم السلام کبائر اور صغائر سے معصوم ہوتے ہیں اور حرام و مکروہ کبائر و صغائر کے تحت داخل ہیں۔

قولہ **واختلف فی سائر افعالہ** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اُن افعال کی اقتداء کے بارے میں علماء کرام کا اختلاف ہے جو آپ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم سے سہوًا یا طبعًا (جیسے اکل و شرب کے) صادر نہ ہوئے ہوں اور نہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہوں جیسے چار سے زیادہ عورتوں کے ساتھ نکاح کی اباحت تو بعض مثل ابی بکر الدقاق اور امام غزالی رحمہما اللہ تعالیٰ نے کہا ہے کہ اس وقت تک ان کے اتباع سے توقف کرنا واجب ہے جب تک کہ یہ ظاہر نہ ہو جائے کہ حضور پُرنور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے اس فعل کو اباحت و ندب و وجوب میں سے کس جہت سے کیا ہے اور بعض مثل امام مالک و ابی العباس بن شریح نے کہا ہے کہ مطلقًا اتباع واجب ہے جب تک کہ ممانعت کی کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے مختار کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ صحیح بات وہ ہے جس کے قائل ابو بکر الرازی الجصاص ہیں وہ فرماتے ہیں کہ حضور نبی اکرم صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے افعال میں سے جن کے بارے میں ہمیں معلوم ہو کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے ان کو وجوب یا استحباب یا اباحت کی جہت سے کیا ہے تو ہم ان کو اسی جہت سے عملی جامہ پہنانے کے لئے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کی اقتداء کریں گے جب تک کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے ساتھ خصوصیت کی کوئی دلیل موجود نہ ہو تو جس فعل کو حضور رسول اکرم صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے واجب کے طور پر کیا وہ ہم پر بھی واجب ہو گا اور جس کو استحباب کے طور پر کیا وہ ہمارے لئے بھی مستحب ہو گا اور جس فعل کو مباح کے طور پر کیا وہ ہمارے لئے بھی مباح ہو گا

اور جن افعال کے بارے میں ہمیں یہ معلوم نہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے کس جہت سے کیا تو ہم ان کے بارے میں کہیں گے کہ وہ جواز فعل کے ادنیٰ مرتبہ پر ہیں یعنی اُن کا اباحت کا درجہ ہے کیونکہ یہ امر تو یقینی ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے حرام یا مکروہ کا ارتکاب نہیں کیا ہے کیونکہ آپ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم معصوم ہیں تو ضروری طور پر وہ فعل کم از کم اباحت کے درجہ پر ہو گا۔ پس ہم نبی مکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے فعل کی اقتداء کریں گے کیونکہ اتباع اصل ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "ولقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ"، تو یہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے فعل کی اقتداء کے وجوب پر تصریح ہے پس اصل کے ساتھ اقتداء کرنا جب تک کہ خصوصیّت کی کوئی دلیل موجود نہ ہو ہم پر لازم ہے۔ لکونہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم امام الکل

وَیَتَّصِلُ بِالسُّنَنِ بَیَانُ طَرِیْقَۃِ رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَسَلَّمَ فِیْ اِظْہَارِ اَحْکَامِ الشَّرْعِ بِالْاِجْتِہَادِ وَاخْتَلَفُوْا فِیْ ھٰذَا الْفَصْلِ وَالصَّحِیْحُ عِنْدَنَا اَنَّہٗ کَانَ یَعْمَلُ بِالْاِجْتِہَادِ اِذَا انْقَطَعَ طَمْعُہٗ عَنِ الْوَحْیِ فِیْمَا ابْتُلِیَ بِہٖ وَکَانَ لَا یُقِرُّ عَلَی الْخَطَاءِ فَاِذَا اُقِرَّ عَلٰی شَیْءٍ مِّنْ ذٰلِکَ کَانَ ذٰلِکَ دَلَالَۃً قَاطِعَۃً عَلَی الْحُکْمِ بِخِلَافِ مَا یَکُوْنُ مِنْ غَیْرِہٖ مِنَ الْبَیَانِ بِالرَّأْیِ وَھُوَ نَظِیْرُ الْاِلْہَامِ فَاِنَّہٗ حُجَّۃٌ قَاطِعَۃٌ فِیْ حَقِّہٖ وَاِنْ لَّمْ یَکُنْ فِیْ حَقِّ غَیْرِہٖ بِھٰذِہِ الصِّفَۃِ وَمِمَّا یَتَّصِلُ بِسُنَّۃِ نَبِیِّنَا عَلَیْہِ السَّلَامُ شَرَائِعُ مَنْ قَبْلَہٗ وَالْقَوْلُ الصَّحِیْحُ فِیْہِ اَنَّ مَا قَصَّ اللّٰہُ اَوْ رَسُوْلُہٗ مِنْہَا مِنْ غَیْرِ اِنْکَارٍ یَلْزَمُنَا عَلٰی اَنَّہٗ شَرِیْعَۃٌ لِرَسُوْلِنَا

ترجمہ۔ اور سنن کے ساتھ حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے طریقہ کا بیان متصل ہے۔ حال ہونے اس طریقہ کے، اجتہاد کے ساتھ احکام شرع کے اظہار میں یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا بطریقہ اجتہاد کے احکام شرع کا اظہار و بیان سنن قولیہ کے ساتھ متصل ہے اور اس فصل میں علماء نے اختلاف کیا ہے اور ہمارے نزدیک صحیح بات یہ ہے کہ حضور نبی مکرم

صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم جب کسی حادثہ کے پیش آنے کے وقت وحی کے آنے سے ناامید ہو جاتے تو اجتہاد پر عمل فرماتے تھے اور کسی معاملہ میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم خطاء پر برقرار نہیں رہے پس جب کسی حکم کے بارے میں اجتہاد سے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کا قلب مبارک ثابت ہوا (اور خطاء پر تنبیہ کرنے کے لئے وحی نازل نہیں ہوئی) تو یہ امر حکم میں اصابت پر دلالت قاطعہ ہوگی۔ بخلاف اس بیان بالرأی کے جو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے غیر یعنی آپ کی اُمت کے مجتہدین سے ہوتا ہے اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کا اجتہاد، الہام کی نظیر ہے اس لئے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کا الہام دلیل قطعی ہے اور دوسروں کے الہام میں یہ صفت نہیں ہے۔ اور اُن امور سے جو ہمارے نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کی سنت کے ساتھ متصل ہیں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم سے پہلے انبیاء کرام علیہم السلام کی شریعتیں ہیں اور اس بارے صحیح بات یہ ہے کہ شرائع ماضیہ میں سے جس حکم کو اللہ اور اللہ کے رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے بغیر انکار کے بیان فرمایا ہو تو ہمیں اُس پر عمل کرنا ضروری ہے بناء بریں کہ یہ احکام ہمارے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کی شریعت ہیں۔

تقریر وتشریح

قولہ **ویتصل** الخ اِس متن کی تقریر سے پہلے تمہیداً یہ امر ذہن نشین رہے کہ وحی دو قسم ہے: (۱) ظاہر (۲) باطن، اوّل یعنی وحی ظاہر تین قسم ہے ایک وہ جو لسانِ جبریل علیہ السلام سے ثابت ہو یعنی جبریل علیہ السلام کی زبان سے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے کانوں میں پہنچے اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم پہنچانے والے کو کہ وہ جبریل علیہ السلام ہی ہیں۔ ایسی دلیل قطعی سے جانتے ہوں جس کے بعد جبریل علیہ السلام کی معرفت میں کسی طرح کے شک وشبہ کی گنجائش نہ رہے اور دوسری قسم وہ وحی ہے جو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے پاس زبانی کلام کے بغیر بذریعۂ اشارہ جبریل علیہ السلام پہنچے۔ اور تیسری قسم وہ وحی ہے جو بطریق الہام کے اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے دل میں ثابت ہو بایں طور کہ اللہ تعالیٰ اپنے نور سے اس بات کو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے دل میں اس طرح منکشف فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی شبہ نہیں رہتا ہے پس حضور نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے الہام میں خطاء کا احتمال قطعاً نہیں ہوتا ہے بخلاف اولیاء کرام کے الہام کے کیونکہ ان کے الہام میں خطاء اور صواب دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔ باقی ہم نے وہ امر ذکر نہیں کیا ہے جو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے لئے خواب میں ثابت ہوا ہے اس لئے کہ یہ بہت قلیل ہے اس کے ساتھ احکامِ شرع کا ثبوت نہیں ہوا ہے کیونکہ خواب کا سلسلہ اوائل نبوّت میں تھا۔ اور اسی طرح ہاتف غیبی سے جو معلوم ہوتا ہے اس کا ذکر بھی نہیں کیا ہے

اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کو اس کے ذریعہ سے وحی نہیں ہوتی تھی یا اس کی وجہ یہ ہے کہ اس سے احکام شرع کا ثبوت نہیں ہوتا ہے۔ اور دوسری قسم یعنی وحی باطن وہ ہے جو حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے اجتہاد سے ثابت ہو جیسا کہ اس کی طرف مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "ویتصل بالسنن الخ" سے اشارہ کیا ہے یعنی وحی باطن وہ حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کا بطریق اجتہاد کے احکامِ شرع کا اظہار وبیان ہے جو سننِ قولیہ کے ساتھ متصل ہے اور اس بارے علماء کرام کا اختلاف ہوا ہے کہ جن احکام کے بارے میں وحی نازل نہیں ہوتی تھی کیا اُن میں حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم اجتہاد فرماتے تھے یا کہ نہیں تو اشعریہ اور اکثر معتزلہ نے انکار کیا ہے اور اصولیوں نے کہا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم ایسے امور میں اجتہاد فرماتے تھے اور یہی حضرت امام ابویوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ سے منقول ہے اور یہی مذہب حضرت امام مالک اور حضرت امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کا ہے اور اِسی کی طرف مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اشارہ کرتے ہوئے فرمایا "والصحیح عندنا الخ"، یعنی ہمارے اکثر اصحاب کے نزدیک صحیح بات یہ ہے کہ جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے سامنے کوئی حادثہ پیش آئے تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم مأمور تھے کہ اس کے جواب دینے سے پہلے وحی کا انتظار فرمائیں تین دن تک یا یہاں تک کہ مقصود فوت ہونے کا اندیشہ ہو پھر مدّتِ انتظار ختم ہونے کے بعد اپنی رائے پر عمل فرمائیں تو اگر رائے میں خطاء واقع ہوتی تو اس خطاء پر تنبیہ کے لئے وحی نازل ہوتی اور یہی معنی ہے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "وکان لا یقرّ علی الخطاء" تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم دوسرے مجتہدین کی طرح کسی معاملہ میں خطاء پر برقرار نہیں رہے بخلاف دوسرے مجتہدین کے کہ اگر وہ خطا کریں تو قیامت تک وہ خطاء پر برقرار رہ سکتے ہیں۔ پس جب کسی حکم پر اجتہاد سے حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کا دل ثابت رہے اور خطاء پر تنبیہ کرنے کے لئے وحی نازل نہ ہوئی ہو تو یہ اصابتہ الرائے فی الحکم پر دلالت قاطعہ ہوگی۔

قولہ **وھو نظیر** الخ یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کا اجتہاد اپنے قطعی ہونے میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے الہام کی نظیر ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کا الہام حجت قاطعہ ہے حتیٰ کہ کسی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اس کی مخالفت کرے کیونکہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے الہام کا اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہونا یقینی امر ہے اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے غیر یعنی اولیاء کرام کا الہام اس مرتبہ پر نہیں ہے یعنی وہ حجت قاطعہ نہیں ہے کیونکہ ان کے الہام میں خطاء اور صواب دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔ پس اسی طرح ان کے اجتہاد کا حکم ہے معلوم ہوا کہ حضور انور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کا اجتہاد اسی طرح قطعی ہے جس طرح کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کا الہام قطعی ہے۔

قولہ وممّا يتصل بسنة نبينا عليه السلام الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب سنت کے مباحث کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب انبیاء سابقین کی شریعتوں کا حکم بیان فرماتے ہیں بایں جہت کہ یہ سنت کے ساتھ ملحقہ ہیں۔ شرائع سابقہ کے بارے علماء کا اختلاف واقع ہوا ہے بعض کا قول یہ ہے کہ ہم پر ان پر عمل کرنا مطلقاً لازم ہے اور بعض نے کلیۃً انکار کیا ہے لیکن حق بات وہی ہے جس کی طرف مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول" والقول الصحيح الخ سے بیان کیا ہے اور یہی ہمارے اکثر مشائخ جیسے شیخ ابی منصور اور قاضی امام ابی زید و الشیخین شمس الائمہ و فخر الاسلام کا مختار ہے اور اسی کی طرف اکثر متاخرین مائل ہیں وہ یہ ہے کہ شرائع ماضیہ میں سے جن کو اللہ اور اللہ کے رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم بغیر انکار کے بیان فرمائیں تو ان احکام پر عمل کرنا لازم ہے بایں جہت کہ یہ ہمارے رسول اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کی شریعت ہے نہ اس حیثیت سے کہ یہ انبیاء سابقین کی شریعت ہے کیونکہ جب ان احکام کو اللہ تبارک وتعالیٰ نے ہمارے رسول اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کی کتاب میں بغیر نکیر کے بیان فرمادیا تو یہ احکام گویا کہ ہمارے دین کی جزء ہو گئے۔ اب اُن احکام کی مثال ملاحظہ فرمائیں جن کو اللہ تعالیٰ نے بغیر انکار کے بیان فرمایا ہے۔ قولہ تعالیٰ "وكتبنا عليهم فيها الاية" اور ہم نے توریت میں اُن پر واجب کیا کہ جان کے بدلے جان اور آنکھ کے بدلے آنکھ اور ناک کے بدلے ناک اور کان کے بدلے کان اور دانت کے بدلے دانت اور زخموں میں بدلا ہے پھر جو دل کی خوشی سے بدلہ کرادے تو وہ اس کا گناہ اتار دے گا اور جو اللہ کے اتارے پر حکم نہ کرے تو وہی لوگ ظالم ہیں۔ یہ تمام کا تمام ہم پر باقی ہے۔ اور انکار کے ساتھ شرائع سابقہ کے بیان فرمانے کی مثال قولہ تعالیٰ "فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم" تو یہودیوں کے بڑے ظلم کے سبب ہم نے وہ بعض ستھری چیزیں کہ اُن کے لئے حلال تھیں اُن پر حرام فرمادیں۔ اور دوسری مثال قولہ تعالیٰ " وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما" اور ہم نے یہودیوں پر حرام کیا تھا ہر ایک ناخن والا جانور اور گائے اور بکری میں سے حرام کی تھی ان کی چربی" پھر فرمایا یہ ہم نے ان کو سزا دی تھی ان کی شرارت پر۔ تو یہود کی شرارت اور گناہ سبب حرمت ہونے کا ذکر فرمانے سے معلوم ہوا کہ ہمارے حق میں یہ چیزیں حرام نہیں ہیں اور شرائع سابقہ کے ساتھ عمل کی شرط یہ ہے کہ وحی متلو یا غیر متلو کے ساتھ مذکور ہوں۔

وَمَا يَقَعُ بِهٖ خَتْمُ بَابِ السُّنَّةِ بَابُ مُتَابَعَةِ اَصْحَابِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَرَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ قَالَ اَبُوْ سَعِيْدِ الْبَرْدَعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَقْلِيْدُ الصَّحَابِيِّ وَاجِبٌ يُتْرَكُ بِهِ الْقِيَاسُ لِاحْتِمَالِ السَّمَاعِ وَالتَّوْقِيْفِ وَلِفَضْلِ اِصَابَتِهِمْ فِي نَفْسِ الرَّأْيِ بِمُشَاهَدَةِ اَحْوَالِ التَّنْزِيْلِ وَمَعْرِفَةِ اَسْبَابِهٖ وَقَالَ اَبُو الْحَسَنِ الْكَرْخِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ لَا يَجُوْزُ تَقْلِيْدُ الصَّحَابِيِّ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ اِلَّا فِيْمَا لَا يُدْرَكُ بِالْقِيَاسِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى لَا يُقَلَّدُ اَحَدٌ مِنْهُمْ

ترجمہ۔ اور وہ چیز جس کے ساتھ "باب السنۃ" کا اختتام واقع ہوتا ہے وہ "باب متابعۃ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم ہے ورضی اللہ تعالیٰ عنہم، حضرت ابو سعید البردعی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی تقلید واجب ہے۔ ان کے اقوال کے مقابلے میں قیاس پر عمل متروک ہوگا کیونکہ ان میں سماع اور توقیف کا احتمال ہے اور ان کی رائے دوسروں کی رائے سے زیادہ درست ہے۔ کیونکہ انھوں نے نزولِ قرآن کے احوال اور اس کے اسباب کی معرفت کا خود مشاہدہ کیا ہے۔ اور حضرت امام کرخی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی تقلید صرف اُن اقوال میں جائز ہے جو غیر مدرک بالقیاس ہیں اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ کسی صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تقلید نہیں کی جائے گی۔

تقریر وتشریح قولہ وما يقع به الخ تقلیدِ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا مسئلہ بھی چونکہ سنت کے مباحث کے ساتھ ملحق ہے اس لئے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول وما يقع به الخ سے اس کا بیان شروع فرماتے ہیں کہ تقلید صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے بارے ابو سعید البردعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مذہب یہ ہے کہ صحابی مجتہد کی تقلید واجب ہے ان کے قول و مذہب کے مقابلہ میں قیاس پر عمل متروک ہوگا اور اس جگہ قیاس سے مراد تابعین رحمۃ اللہ علیہم اور ان کے بعد والوں کا قیاس ہے اس لئے کہ کسی صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قیاس کسی دوسرے صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول سے ترک نہیں کیا جاتا ہے اور تقلید کا معنی ہے "اتباع الغير على ظن انه محق بلا نظر في الدليل" یعنی تقلید وہ دلیل کی طرف نظر کئے بغیر غیر کا اتباع کرنا اس گمان

پر کردہ حق پر ہے باقی تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ کے قیاس کے مقابلہ میں صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول کی تقلید بایں وجہ واجب ہے کہ صحابی رضی اللہ تعالیٰ نے اگرچہ اپنے قول کی نسبت حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کی طرف نہیں کی ہے تاہم اس امر کا احتمال قوی تر ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم ہی سے سُن کر کہا ہو بلکہ ان کے مقامِ اتباع کے پیشِ نظر یہی امر ظاہر ہے بالفرض اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم سے نہیں سنا اور یہ قول ان کی اپنی رائے ہے تو بھی صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے قوی تر ہے کیونکہ انہوں نے نزولِ قرآن کے احوال اور اس کے اسباب کی معرفت کا خود مشاہدہ کیا۔ پس اس اعتبار سے ان کے لئے غیر پر فضیلت اور مرتبہ حاصل ہے اور یہی امر ان کی رائے کے لئے دوسروں کی رائے پر وجہ ترجیح بنتا ہے پس جس طرح جب ان کے بعد والوں کے دو قیاسوں میں تعارض واقع ہو جائے تو ان دونوں میں سے ایک قیاس کو دوسرے پر ایک نوعِ ترجیح سے ترجیح حاصل ہو جاتی ہے اسی طرح چاہیے کہ ان کے قیاس کو دوسروں کے قیاس پر ترجیح حاصل ہو کیونکہ ان کی رائے کو وجوہِ مذکورہ کی بنا پر دوسروں کی رائے پر زیادہ قوّت حاصل ہے۔ ہمارے اس بیان سے بعض لوگوں کے اس توہم کا ازالہ بھی ہو گیا کہ جب صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول رائے کا احتمال رکھتا ہے تو اس کی وجہ سے ان کے غیر کے قیاس کو کیوں ترک کیا جائے کیونکہ یہ سب رائے میں مساوی ہیں فافہم۔ اور مذہبِ مذکور ہی الشیخان اور ابی الیسر کا مختار ہے اور یہی مذہب حضرت امام مالک، اور حضرت احمد بن حنبل رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے اور اسی کی طرف مصنف رحمہ اللہ کا میلان معلوم ہوتا ہے۔ اور حضرت ابو الحسن الکرخی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی تقلید صرف اُن ہی اقوال میں جائز ہے جو غیر مدرک بالقیاس ہیں کیونکہ ایسے اقوال میں حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم سے سماع کی جہت یقیناً متعیّن ہو جاتی ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے حق میں کذب کا تصوّر ہی نہیں کیا جا سکتا ہے اور اس میں رائے کو بھی دخل نہیں ہے پس اس کی وجہ سے قیاس متروک ہوگا جس طرح کہ خبرِ واحد سے قیاس متروک ہوتا ہے بخلاف اُن اقوال کے جو مدرک بالقیاس ہوں کیونکہ ان میں یہ احتمال ہے کہ یہ ان کی اجتہادی رائے ہو اور رائے میں خطاء بھی ہو سکتی ہے کیونکہ یہ بھی دوسرے مجتہدین کی طرح خطاء سے معصوم نہیں ہیں تو ان کی رائے کی وجہ سے قیاس کو کس طرح ترک کیا جا سکتا ہے۔ اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ کسی صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تقلید نہیں کی جائے گی خواہ ان کا قول مدرک بالقیاس ہو یا نہ ہو کیونکہ ان میں "فتویٰ بالرائے" کا ظہور ہوا ہے جس کا انکار ممکن نہیں ہے اور ان کے اجتہاد میں خطاء کا احتمال ثابت ہے کیونکہ یہ بھی دیگر مجتہدین کی طرح معصوم عن الخطاء نہیں ہیں۔ اور اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ یہ قول مثلاً غیر مدرک بالقیاس ہے جیسے

قول بالمقادیر یا مدرک بالقیاس ہو کیونکہ غیر مدرک بالقیاس میں اِس امر کا اِحتمال ہے کہ اس میں ایک خبر کو دلیل گمان کر کے فتویٰ صادر کیا ہو مگر وہ خبر واقع میں دلیل نہ تھی لہٰذا صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اجتہاد اپنے غیر مجتہدین پر حجت نہیں ہو سکتا ہے پس اس کی وجہ سے قیاس کو ترک نہیں کیا جا سکتا۔

وَهٰذَا الْخِلَافُ فِي كُلِّ مَا ثَبَتَ عَنْهُمْ مِنْ غَيْرِ اخْتِلَافٍ بَيْنَهُمْ وَمِنْ غَيْرِ أَنْ يَثْبُتَ أَنَّهُ بَلَغَ غَيْرَ قَائِلِهِ فَسَكَتَ مُسَلِّمًا لَهُ وَأَمَّا إِنِ اخْتَلَفُوا فِي شَيْءٍ فَالْحَقُّ لَا يَعْدُوْا أَقَاوِيْلَهُمْ وَلَا يَسْقُطُ الْبَعْضُ بِالتَّعَارُضِ لِأَنَّهُ تَعَيَّنَ وَجْهُ الرَّأْيِ لَمَّا لَمْ يَجْرِ الْمُحَاجَّةُ بَيْنَهُمْ بِالْحَدِيْثِ الْمَرْفُوْعِ فَحَلَّ مَحَلَّ الْقِيَاسِ وَأَمَّا التَّابِعِيُّ فَإِنْ زَاحَمَهُمْ فِي الْفَتْوٰى يَجُوْزُ تَقْلِيْدُهٗ عِنْدَ بَعْضِ مَشَائِخِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ خِلَافًا لِلْبَعْضِ

ترجمہ ۔ اور یہ اختلاف اُس صورت میں ہے جبکہ کوئی حکم کسی صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ثابت ہو اور اس کے بارے میں دوسرے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اختلاف منقول نہ ہو یا اس حکم کے ثبوت کے بعد دوسرے صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا بطورِ تسلیم کے سکوت اختیار کرنا ثابت نہ ہو اور اگر کسی حکم میں صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اختلاف ہوا ہو تو حق ان کے اقوال سے تجاوز نہیں کرے گا اور تعارض کی وجہ سے بعض اقوال، بعض کے ساتھ ساقط نہیں ہوں گے کیونکہ ان کے اقوال میں رائے اور اجتہاد کی وجہ متعیّن ہے (یعنی یہ بات متعین ہے کہ ان کے اقوال رائے پر مبنی ہیں حدیث پر مبنی نہیں ہیں) کیونکہ اختلاف کے وقت ان میں سے کسی نے بھی حدیث مرفوع کے ساتھ احتجاج نہیں کیا ہے۔ پس ان میں سے ہر ایک کا قول مرتبۂ قیاس پر ہوگا۔ اور تابعی مجتہد اگر فتویٰ میں صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے مزاحم ہو تو ہمارے بعض مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس تابعی کی تقلید جائز ہے اور بعض مشائخ کا اس بارے اختلاف ہے۔

تقریر و تشریح قولہ وھذ الخلاف الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اختلافِ مذکور جو صحابی کے قول

کی تقلید اور عدم تقلید کے بارے میں علماء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کے درمیان پایا جاتا ہے اس کی دو صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ ایک صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک بات فرمائی اور دوسرے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے اس کے بارے میں اختلاف ثابت نہیں ہوا ہے حتیٰ کہ اگر اس قول کے بارے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اختلاف ثابت ہوتا اس وقت بالاتفاق صحابی مذکور کے قول کی تقلید واجب نہیں ہے بلکہ مجتہد کے لئے جائز ہے کہ وہ جس کے قول پر چاہے عمل کر سکتا ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ایک بات معلوم ہونے کے بعد دوسرے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا بطور تسلیم کے سکوت اختیار کرنا ثابت نہ ہو کیونکہ اگر یہ امر ثابت ہو جائے کہ قول مذکور اس صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے غیر کو پہنچا ہے اور اس نے اس پر سکوت کیا اور اس کو تسلیم کر لیا ہے تو یہ اس قول پر اجماع شمار ہوگا تو اس صورت میں اختلاف متصور نہیں ہو سکتا ہے بلکہ بالاتفاق اجماع کی تقلید واجب ہے پھر مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے پہلی صورت کی ضد کی طرف اپنے قول ”واما ان اختلفوا الخ سے اشارہ کیا ہے تو اس صورت میں برخلاف، مجتہدین کے مابین اختلاف کے حکم میں ہوگا یعنی مقلد کو اختیار ہوگا ان اقوال میں سے جس پر چاہے عمل کرے لیکن اس کو اس امر کا حق حاصل نہیں ہے کہ ایک تیسرا مذہب خود نکالے کیونکہ ان راویوں میں صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اختلاف محدود رہنا اجماع مرکب کہلاتا ہے جس کا حکم یہ ہے کہ ان اقوال کے علاوہ کوئی اور پہلو اختیار کرنا باطل ہے۔

قولہ **ولا یسقط الخ** مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک وہم کا ازالہ فرماتے ہیں وہم یہ ہوتا ہے کہ جب صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے اقوال میں تعارض آجائے تو واجب ہے کہ یہ تمام اقوال تعارض کی وجہ سے ساقط ہو جائیں۔ پس جب کل اقوال ساقط ہو گئے تو اب مجتہد کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنے اجتہاد پر عمل پیرا ہو اگرچہ اس کا اجتہاد صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے اقوال کے ماسوا کسی اور قول کی طرف مؤدی ہو۔ الجواب: تعارض کی وجہ سے بعض اقوال بعض کے ساتھ ساقط نہیں ہوں گے کیونکہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے درمیان اختلاف واقع ہونے کے بعد جب کسی نے حدیث مرفوع سے اپنے قول پر احتجاج نہیں کیا ہے اور کوئی بھی اپنے قول پر حدیث مرفوع نہیں لایا ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے پاس اس حکم کے بارے کوئی حدیث نہیں تھی۔ پس یہ بات متعین ہو گئی کہ ان میں سے جس نے بھی جو بات کہی ہے وہ اس نے اپنی رائے سے کہی ہے تو ان میں سے ہر ایک کا قول قیاس کے مرتبہ پر ہوگا پس صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے اقوال کا تعارض، قیاسین کے تعارض کی طرح ہو گیا تو جس طرح تعارض کی وجہ سے دو قیاس باطل نہیں ہوتے ہیں اسی طرح ان کے اقوال بھی باطل نہیں ہوں گے تو جس طرح ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر ترجیح دی جا سکتی ہے اسی طرح چاہیے کہ مجتہد قیاسین میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دے دے اور اس پر عمل کرے

اور اپنے اجتہاد سے کوئی نیا قول پیدا نہ کرے۔ ھکذا ینبغی ان یفھم ھذا المقام۔

قولہ **واما التابعی الخ** مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول مذکور کا ماحصل یہ ہے کہ تابعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا فتویٰ اگر صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے دور میں شائع ذائع ہوا ہو جیسا کہ حضرت حسن بصری اور حضرت سعید بن المسیب اور حضرت علقمہ اور حضرت النخعی اور حضرت الشعبی اور حضرت شریح وغیرھم رحمہم اللہ تعالیٰ ہیں۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی طرح ہیں کہ ان کے بعد والے مجتہدین پر ان کی تقلید واجب ہے اور بعض مشائخ کا قول یہ ہے کہ ان کی تقلید جائز نہیں ہے کیونکہ یہ حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی مثل نہیں ہیں کیونکہ ان کے لئے وہ مزیت اور فضیلت حاصل نہیں ہے جو صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو مشاہدہ التنزیل والمعرفۃ علی اسبابہ کے ساتھ حاصل تھی اور حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ سے اس بارے دو روایتیں ہیں ایک یہ ہے کہ ہم ان کی تقلید نہیں کرتے ”رجال اجتھدوا ونحن رجال نجتھد“ اور یہ روایت آپ کے مذہب کے اعتبار سے ظاہر ہے اور دوسری روایت وہ ہے جو نوادر میں منقول ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ میں ان کی تقلید کرتا ہوں کیونکہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم ان کے اقوال کی طرف رجوع کرتے تھے جس سے ان کے مرتبے کا صحابہ کے مرتبے جیسا ہونا معلوم ہوتا ہے تو ان کے اقوال کی تقلید واجب ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

بَابُ الْاِجْمَاعِ

اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِيْمَنْ يَنْعَقِدُ بِهِمُ الْاِجْمَاعُ قَالَ بَعْضُهُمْ لَا اِجْمَاعَ اِلَّا لِلصَّحَابَةِ وَقَالَ بَعْضُهُمْ لَا اِجْمَاعَ اِلَّا لِاَهْلِ الْمَدِيْنَةِ وَقَالَ بَعْضُهُمْ لَا اِجْمَاعَ اِلَّا لِعِتْرَةِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالصَّحِيْحُ عِنْدَنَا اَنَّ اِجْمَاعَ كُلِّ عَصْرٍ مِنْ اَهْلِ الْعَدَالَةِ وَالْاِجْتِهَادِ حُجَّةٌ وَلَا عِبْرَةَ لِقِلَّةِ الْعُلَمَاءِ وَكَثْرَتِهِمْ وَلَا بِالثَّبَاتِ عَلٰى ذٰلِكَ حَتّٰى يَمُوْتُوْا وَلَا لِمُخَالَفَةِ اَهْلِ الْهَوٰى فِيْمَا نُسِبُوْا بِهٖ اِلَى الْهَوٰى وَلَا لِمُخَالَفَةِ مَنْ لَا رَأْيَ لَهٗ فِي الْبَابِ اِلَّا فِيْمَا يُسْتَغْنٰى عَنِ الرَّأْيِ

ترجمہ (جو لوگ حجیتِ اجماع کے قائل ہیں انہوں نے اُن حضرات کے بارے میں اختلاف کیا ہے جن سے اجماع منعقد ہوتا ہے بعض نے کہا ہے کہ صرف صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اجماع حجت ہے اور بعض کا قول یہ ہے کہ صرف اہلِ مدینہ کا اجماع حجت ہے اور بعض نے یہ کہا ہے کہ صرف عترتِ رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کا اجماع حجت ہے اور ہمارے نزدیک صحیح بات یہ ہے کہ ہر زمانہ میں امت محمدیہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے عادل صالح مجتہدین کا اجماع حجت ہے اور علماء کی قلّت اور کثرت کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور نہ اس امر کا اعتبار ہے کہ وہ مرتے دم تک اس امر پر ثابت رہیں ہوں اور نہ اہلِ ھویٰ کی مخالفت کا اعتبار ہے اُس چیز میں جس میں وہ ھویٰ کی طرف منسوب ہوں اور نہ اُس شخص کی مخالفت کا اعتبار ہے جو اس باب میں رائے نہیں رکھتا ہے مگر اُس باب میں جس میں رائے سے استغناء ہو۔

تقریر وتشریح قولہٗ اختلف الناس الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب مباحثِ سنّت سے فارغ ہوئے

تو اب مباحثِ اجماع کو شروع فرماتے ہیں، متن کی تقریر سے پہلے تمہیداً بصیرت کے لئے یہ چند امور پیشِ نظر رہیں۔ اجماع کے لغت میں دو معانی آتے ہیں ایک "العزم علی الشئ" ہے یعنی "شئ کا پختہ ارادہ کرنا" کہا جاتا ہے "اَجْمَعَ فلانٌ علی کذا" جب وہ کسی شئ کا مصمم اور پختہ ارادہ کرے" اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "فَاَجْمِعُوْا اَمْرَکُمْ اَی اَعْزِمُوْا یعنی پس اپنے امر کو پختہ کرلو" اور دوسرا معنی اتفاق ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے "اَجْمَعُوْا علٰی کذا" وہ سب لوگ فلاں بات پر متفق ہوگئے ہیں" اور اصطلاح میں اجماع کا معنی "اتفاق خاص" ہے "وھو اتفاق جمیع المجتھدین الصالحین من امۃ محمدٍ صلی اللہ علیہ وسلّم فی عصر علی واقعۃ" یعنی حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے وصالِ شریف کے بعد آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کی اُمت کے تمام مجتہدین صالحین کا کسی ایک زمانہ میں کسی قولی یا فعلی امر پر اتفاق کرلینا" پس ہمارا قول "اتفاق" یہ اقوال اور افعال اور سکوت اور تقریر سبھی کو شامل ہے۔ اور ہمارا قول "جمیع المجتھدین" یہ بعض مجتہدین کے اتفاق کو خارج کر رہا ہے اور اسی طرح یہ عوام کے اتفاق کو بھی خارج کر رہا ہے کیونکہ یہ دونوں اجماع نہیں ہیں اور ہمارا قول "الصالحین" یہ فاسقین اور مبتدعین مجتہدین کے اجماع کو خارج کر رہا ہے کیونکہ ان کا اجماع حجت نہیں ہے اور ہمارا قول "من امۃ محمدٍ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم" یہ امم سابقہ کے مجتہدین کے اجماع کو خارج کر رہا ہے کیونکہ اجماعِ مذکورہ حضور انور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کی اُمت کے خصائص سے ہے اور ہمارے قول "فی عصر" سے مراد "فی زمانٍ مّا" ہے خواہ وہ زمانہ قلیل ہو یا کثیر" تو اب یہ وہم نہیں ہونا چاہیے کہ اجماع اُس وقت تک متحقق ہی نہیں ہوسکتا جب تک کہ تمام مجتہدین کا قیامت تک کے تمام زمانوں میں اتفاق نہ ہوجائے۔ اور ہمارے قول "علی واقعۃ" سے مراد ایسے حکم پر اجماع ہونا ہے۔ جو منفی اور مثبت اور احکام عقلیہ اور احکام شرعیہ سب کو عام ہو"، اور صاحب التوضیح نے شرعیہ کی قید لگائی ہے پس ان کے نزدیک اجماع، حکم شرعی پر ہوگا۔ بہر حال ہم نے جو اجماع کی تعریف بیان کی ہے یہ اُس شخص کے نزدیک صحیح ہے جس نے اجماع میں عوام کی موافقت اور مخالفت کا بالکل اعتبار نہیں کیا ہے۔ اور جس شخص نے عوام کی موافقت کا اُس امر میں اعتبار کیا ہے جس میں رائے کی احتیاج و ضرورت نہیں ہوتی ہے تو اُس کے نزدیک صحیح تعریف یہ ہے "الاجماع ھو الاتفاق فی کل عصر علی امرٍ من جمیع من ھو اھلہ من ھذہ الامۃ" یعنی اجماع وہ امت محمدیہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم میں سے جو آدمی اہلیت رکھتے ہیں اُن تمام کا ہر ایک زمانے میں کسی امر پر اتفاق کرلینا ہے" یہ تعریف، اس اعتبار سے نہایت جامع مانع ہے کہ یہ مجتہدین وعوام دونوں کے اجماع کو جامع ہے۔ محض مجتہدین کا اجماع ایسے امر میں ہوتا ہے جہاں رائے کی ضرورت ہو اور

جہاں رائے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے وہاں عوام بھی شریک ہوسکتے ہیں"۔ تعریف میں مجتہدین سے مراد وہ مجتہدین ہیں جو کسی ایک زمانہ میں ہوں اور اس قید سے مقلدین کا اتفاق خارج ہوگیا، پھر یہاں زمانہ کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے عام ہے کہ کم ہو یا زیادہ پس تمام مجتہدین جس زمانہ میں کسی حکم پر اتفاق کرلیں وہ اجماع اُس زمانہ میں متحقق ہوگا۔ فائدہ: واذا عرفت هذا الامر فاعلم"، جو شخص اجماع کی حجیّت کا قائل ہے اُس پر لازم ہے کہ وہ اجماع کے ثبوت اور اس کے تحقق اور اس کی نقل اور اس کی حجیّت میں نظر کرے۔ المقام الاوّل النظر فی ثبوتہ۔ نظام اور بعض الشیعۃ کا کہنا ہے کہ اجماع کا ثبوت فی نفسہٖ" ممکن نہیں ہے کیونکہ کسی حکم پر اتفاق اس وقت تک ممکن نہیں ہوتا ہے جب تک کہ اس حکم کی نقل تمام مجتہدین کی طرف نہ پہنچ جائے اور ان کی طرف نقل حکم ممکن نہیں ہے کیونکہ یہ مشارق و مغارب میں پھیلے ہوئے ہوتے ہیں۔ تو ان کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ عدم امکان النقل اس شخص کے حق میں جو طلب اور بحث فی الادلہ میں کوشش کرے ممنوع ہے بخلاف اس اُس شخص کے جو اپنے گھر ہی میں بیٹھا رہا ہو۔ اور ان کی یہ بات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور اہل بیت اور اہلِ مدینہ کے بارے میں تو اصلاً وجہ اعتراض بن ہی نہیں سکتی ہے کیونکہ ان کی طرف نقلِ حکم متعذر نہیں تھی چہ جائے کہ محال ہو پھر ان لوگوں نے اجماع کے عدم ثبوت پر دلیل دیتے ہوئے یہ کہا ہے کہ اتفاق دلیل قطعی کی بناء پر ہوگا یا دلیل ظنّی کی بناء پر اور یہ دونوں ہی باطل ہیں اوّل تو اس لئے کہ اگر یہاں کوئی دلیل قطعی ہوتی تو وہ لامحالہ عادۃً منقول ہوتی اور جب وہ منقول نہیں ہوئی تو اس سے معلوم ہوتا ہے وہ پائی ہی نہیں گئی کیونکہ اگر کوئی دلیل قطعی پائی جاتی تو اجماع کی طرف محتاج نہ ہوتی بلکہ یہی دلیل قطعی ہی کافی ہوتی۔ اور ثانی اس لئے باطل ہے کہ اس کی بناء پر تمام کا اتفاق عادۃً محال ہوتا ہے کیونکہ طبائع اور انظار مختلف ہوتے ہیں۔ الجواب عن الاوّل یہ ہے کہ کبھی کبھی حصولِ اجماع (جو کہ دلیلِ قاطع سے اقوی ہے) کی وجہ سے نقلِ القاطع سے استغناء کی جاتی ہے۔ والجواب عن الثانی یہ ہے کہ کبھی دلیلِ ظنّی جلی ہوتی ہے۔ اس حیثیت سے کہ عادۃً اُس میں اختلاف ممکن ہی نہیں ہوتا ہے تو طبائع کا اختلاف اس میں اجماع کے لئے مانع نہیں ہوتا ہے بخلاف ظنّی دقیق اور خفی کے۔ المقام الثانی۔ النظر فی تحققہ۔ اس کے منکرین کا کہنا ہے کہ اگر ہم اجماع کے ثبوت فی نفسہٖ کو تسلیم کر بھی لیں لیکن علماء سے اس کا ثبوت یعنی تحقق ممکن نہیں ہے کیونکہ عادۃً یہ امر محال ہے کہ علماء الشرق والغرب میں سے ہر ایک کے بارے معلوم ہو کہ اُس نے فلاں مسئلہ میں فلاں حکم جاری کیا ہے کیونکہ وہ تو آپس میں ایک دوسرے کی ذات سے ہی متعارف نہیں ہوتے ہیں چہ جائیکہ وہ ایک دوسرے کے جاری کردہ احکام کی تفاصیل سے واقفیّت رکھیں باوجود اس کے یہ بھی ممکن ہے کہ ان میں سے بعض اس خوف سے چھپ

جائے کہ مجھے ان کی موافقت کرنی پڑھے گی یا ان کی رائے کے برعکس میری رائے کا اختلاف ظاہر ہوگا اور اس کے علاوہ یہ امر بھی پیش نظر رہے کہ ان تمام علماء کا اتفاق ایک آن میں تو ممکن نہیں ہے تو پھر اس کے لئے طویل زمانہ چاہیے اب اس صورت میں ممکن ہے کہ بعض علماء اتفاق سے پہلے ہی اپنے قول سے رجوع کرلیں۔ لہٰذا اجماع کا تحقق ممکن نہیں ہے۔ المقام الثالث النظر فی نقلہ الی من یحتج بہ۔ اس کے منکرین کا قول ہے کہ اجماع کی نقل یا تو خبر واحد کے ساتھ ہوگی اور یہ غیر مفید ہے کیونکہ اجماع میں اس کے ساتھ عمل واجب نہیں ہوتا ہے کما سیجیئ اور یا نقل اجماع خبر متواتر کے ساتھ ہوگی اور یہ غیر ممکن ہے کیونکہ یہ امر بعید تر ہے کہ اہل تواتر شرقاً غرباً جمیع مجتہدین کا مشاہدہ کریں اُن کے پاس حاضر ہوں، اور اُن سے حکم کا سماع کریں اور اُن سے اہلِ تواتر کو حکم مذکور پہنچائیں اور یہ سلسلہ اسی طرح طبقۃً بعد طبقۃٍ چلتا رہے یہاں تک کہ یہ نقل ہم تک پہنچے۔ والجواب عن الدلیلین۔ یہ ہے کہ یہ ایک ظاہر اور بدیہی امر کا انکار ہے کیونکہ یہ بات یقیناً معلوم ہے کہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ نے اس امر پر اتفاق کیا ہے کہ دلیل قطعی، دلیل ظنّی سے مقدم ہوتی ہے "وما هذا الا بثبوته منهم ونقله الينا"، یعنی اتفاقِ مذکور ان حضرات سے ثابت بھی ہے اور ہم تک ان سے اس کی نقل بھی پہنچی ہے۔ لہٰذا ان کی دونوں دلیلیں مردود ہیں۔ المقام السابع النظر فی کونہ حجۃ۔ جمہور مسلمین نے اجماع کی حجیّت پر اتفاق کیا ہے اور نظام اور شیعہ اور بعض خوارج کا اختلاف ہے، جمہور نے اجماع کی حجیّت پر متعدد آیات و احادیث سے استدلال کیا ہے آیت نمبرا: "ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبيّن له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا"

ترجمہ: اور جو کوئی ہدایت ظاہر ہونے کے بعد رسول (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم) کی نافرمانی کرتا ہے اور مسلمانوں کے طریقہ کے برخلاف چلتا ہے تو ہم بھی اس کو اسی راستہ پر چلائیں گے جس کی طرف وہ پھر گیا (یعنی اُس کے حال پر چھوڑ دیں گے) اور اسے دوزخ میں داخل کریں گے اور وہ واپس ہونے کی بہت ہی بری جگہ ہے" وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت مبارکہ میں مسلمانوں کی مخالفت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کی مخالفت جیسا قرار دیا ہے تو جس طرح آپ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کی مخالفت کے بارے حرمت کا حکم جاری ہوا ہے اسی طرح مؤمنین کی مخالفت پر حرمت والا حکم مرتب ہوتا ہے جس سے سبیل المؤمنین کی اتباع کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور اجماع، سبیل المؤمنین ہے پس اس کا اتباع واجب ہوا وھو المطلوب۔ اس آیت کے تحت شیخ الحدیث والتفسیر جامع معقول ومنقول امام اہلِ سنت العلّامہ مولانا حضرت سید

محمد نعیم الدین مراد آبادی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں یہ آیت دلیل ہے اس کی کہ اجماع حجت ہے اس کی مخالفت جائز نہیں جیسے کہ کتاب و سنت کی مخالفت جائز نہیں (مدارک) اور اس سے ثابت ہوا کہ طریق مسلمین ہی صراط مستقیم ہے حدیث شریف میں وارد ہوا کہ جماعت پر اللہ کا ہاتھ ہے ایک اور حدیث میں ہے کہ سواد اعظم یعنی بڑی جماعت کا اتباع کرو جو جماعت مسلمین سے جدا ہوا وہ دوزخی ہے اس سے واضح ہے کہ حق مذہب اہل سنت و جماعت ہے۔ انتہیٰ"

آیت ع۲: "وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا وَّلَا تَفَرَّقُوْا" ترجمہ: اور اللہ کی رسّی مضبوط تھام لو سب مل کر اور آپس میں پھٹ نہ جانا" وجہ تمسک یہ ہے کہ اس آیۃ مبارکہ میں اللہ تعالیٰ نے تفرق سے نہی فرمائی ہے اور خلاف الاجماع تفرق ہے پس یہ منہی عنہ ہے۔ آیت ع۳: "فان تنازعتم فی شیٔ فردوہ الی اللہ والرسول" پھر اگر تم میں کسی بات کا جھگڑا اٹھے تو اسے اللہ اور رسول کے حضور رجوع کرو۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ وجوب رد کتاب اللہ تعالیٰ اور سنّت رسول اللہ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کی طرف صرف صورت تنازع میں ہے اور اتفاق کے وقت تنازع معدوم ہوتا ہے پس کتاب اللہ تعالیٰ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کی طرف رد بھی معدوم ہوگا کیونکہ اس صورت میں شرط مفقود ہے پس یہ امر ثابت ہو گیا کہ جب تنازع متحقق نہ ہو تو اتفاق علی الحکم، کتاب اللہ تعالیٰ و سنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم سے کفایت کرنے والا ہوگا اور اجماع کے حجت ہونے کا معنی یہی ہے کہ یہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم سے کافی ہو جائے۔ حدیث ع۱: روی الترمذی عن عبد اللہ بن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم ان اللہ لا یجمع امۃ محمد علی ضلالۃ وید اللہ علی الجماعۃ ومن شذّ شذّ فی النار۔ ترجمہ۔ امام ترمذی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کیا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے ارشاد فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ میری امت کو گمراہی پر جمع نہیں کرے گا اور اللہ تعالیٰ کی تائید جماعت کے ساتھ ہے جو جماعت سے جدا ہو جائے وہ جہنّم میں تنہا ڈالا جائے گا۔ حدیث ع۲: وعنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم اتبعوا السواد الاعظم فانہ من شذّ شذّ فی النار۔ رواہ الترمذی وابن ماجۃ عن انس" ترجمہ: اور انہی سے روایت ہے کہا فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم نے بڑی جماعت کی پیروی کرو پس تحقیق شان یہ ہے کہ جو جدا ہوا جماعت سے وہ تنہا جہنّم میں ڈالا جائے گا۔ اس کو ترمذی نے روایت کیا ہے اور ابن ماجہ نے حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا ہے۔ حدیث ع۳: عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِنَّ

الشَّيْطٰنَ ذِئْبُ الْاِنْسَانِ كَذِئْبِ الْغَنَمِ يَاْخُذُ الشَّاذَّةَ وَالْقَاصِيَةَ وَالنَّاحِيَةَ وَاِيَّاكُمْ وَالشِّعَابَ وَعَلَيْكُمْ بِالْجَمَاعَةِ وَالْعَامَّةِ رَوَاهُ اَحْمَدُ۔ ترجمہ: حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے ارشاد فرمایا تحقیق شیطان بھیڑیا ہے آدمی کا مثل بھیڑیے بکری کے کہ پکڑتا ہے اس بکری کو جو ریوڑ سے بھاگتی ہے اور اس بکری کو جو ریوڑ سے دور ہو گئی ہو اور اس بکری کو جو ریوڑ کے کنارے پر ہو اور بچو تم پہاڑ کے دروں اور گھاٹیوں سے اور تم پر مجمع اور جماعت لازم ہے۔ اس حدیث کو امام احمد نے روایت کیا ہے۔ حدیث ع۴: عَنْ اَبِيْ ذَرٍّ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْاِسْلَامِ مِنْ عُنُقِهٖ رَوَاهُ اَحْمَدُ وَاَبُوْدَاوٗدَ۔ ترجمہ: اور حضرت ابی ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص، جماعت سے بالشت بھر جدا ہوا یعنی ایک ساعت پس تحقیق نکالا اس نے پٹا یعنی ذمّہ اسلام کا اپنی گردن سے اس حدیث کو حضرت امام احمد اور ابوداؤد رحمہما اللہ تعالیٰ نے روایت کیا ہے یہ تمام احادیث مذکورہ اس پر دلالت کرتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلّم کی اُمّت خطاء اور گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتی یعنی حق و صواب جماعت کے ساتھ ہوگا۔ لہٰذا ان کا اجماع حجت ہے۔ **فائدہ**: جو حضرات اجماع کے حجت شرعیہ ہونے کے قائل ہیں اُن کا اس بارے اختلاف ہے کہ اجماع یہ حجت قطعیّہ ہے یا کہ حجت ظنیّہ اکثر کے نزدیک اجماع حجت قطعیّہ ہے جیسے صاحب البدیع و صاحب الاحکام ہیں اور ایک گروہ کا عندیہ یہ ہے کہ اجماع حجت ظنّیہ ہے جیسے صاحب المحصول کا مذہب ہے۔ فاحفظ تلک الفوائد العجیبۃ والعوائد الغریبۃ۔ اب اس تمہید کے بعد متن کی تقریر ملاحظہ فرمائیں:

مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جن لوگوں نے اجماع کے حجت ہونے کا قول کیا ہے اُن کا اس بارے اختلاف ہوا ہے کہ کن حضرات سے اجماع منعقد ہوتا ہے تو بعض لوگ یعنی داؤد بن علی الظاہری اور اس کا پیروکار ایک گروہ اور حضرت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ تعالیٰ ایک روایت کے مطابق فرماتے ہیں کہ اجماع صرف صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے ساتھ ہی منعقد ہوتا ہے کیونکہ وہی اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کے مخاطب ہیں "وکنتم خیر امۃ الایۃ" اور اس ارشاد باری تعالیٰ کے بھی وہی مخاطب ہیں "وکذالک جعلنکم امۃ وسطا الایۃ" کیونکہ خطاب موجودین کو ہوتا ہے معدومین کو نہیں اور خطاب کے وقت صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے سوائے اور کوئی موجود نہیں تھا۔ اور ان حضرات کی دوسری دلیل یہ ہے کہ وہ احادیث جو حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کی زبان اقدس سے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی تعریف میں وارد ہوئی ہیں اور ان کے صدق اور ان

کے حق پر ہونے پر دلالت کرتی ہیں وہ صحابہ کے لئے مخصصہ ہیں۔ اور ان حضرات کی تیسری دلیل یہ ہے کہ اجماع کے لئے کل کا اتفاق ضروری ہے اور یہ یعنی کل صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے زمانہ میں تو ممکن ہے لیکن ان کے بعد والوں کے زمانہ میں ممکن نہیں ہے کیونکہ تمام علماء جن سے اجماع منعقد ہوتا ہے وہ تو مشارق و مغارب میں پھیلے ہوئے ہوں گے اُن کا ایک واقعہ پر کیسے اتفاق ممکن ہے۔ والجواب عن الاول۔ ہمیں یہ امر ہرگز تسلیم نہیں ہے کہ خطاب صرف انہی کے ساتھ مخصوص ہے اور ان کے غیر کو شامل نہیں ہے ورنہ لازم آئے گا کہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اجماع اُس صحابی رضی اللہ عنہ کے فوت ہونے کے بعد منعقد ہی نہ ہو جو نزول کے وقت موجود تھا کیونکہ اس صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ اجماع جمیع مخاطبین کا اجماع نہیں ہوگا پس یہ اجماع حجت نہیں ہوگا۔ اور یہ بھی لازم آئے گا کہ اُن صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اجماع صحیح نہ ہو جو ان آیات مذکورہ کے نزول کے بعد مسلمان ہوئے تھے اور یہ تو خلاف مفروض ہے اور یہ امر بھی لازم آئے گا کہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے بعد والے مسلمان احکام کے ساتھ مخاطب نہ ہوں۔ والجواب عن الثانی یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی جو تعریف فرمائی ہے وہ اس امر کی مقتضی نہیں ہے کہ ان کے غیر کا اعتبار ہی نہیں ہے بلکہ احادیث کثیرہ ایسی وارد ہوئی ہیں جو "عصمۃ الامۃ الی یوم القیامہ" پر دلالت کرتی ہیں اور دوسرا جواب یہ ہے کہ نصوص مذکورہ عامہ ہیں والجواب عن الثالث ما مر سابقاً فتدبر۔

قولہ **وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة** الخ اور بعض حضرات جیسے حضرت امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ کے بارے کہا گیا ہے کہ آپ فرماتے ہیں کہ اجماع صرف اہلِ مدینہ کے ساتھ منعقد ہوتا ہے، کیونکہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے "انما المدينة كالكير تنفي خبثها رواه الشيخان"، ترجمہ "بیشک مدینہ مانند بھٹی کے ہے دُور کرتا ہے مَیل اپنے کو، یعنی بُرے آدمی کو نکال دیتا ہے" اور ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ مدینہ دار الهجرة اور مهبطِ الوحی اور مجمع الصحابہ اور دار العلم اور مدفن النبی علیہ السلام ہے پس جب مدینہ شریف اِن خصائص پر مشتمل ہے تو حق اہلِ مدینہ کے اجماع سے خارج نہیں ہوگا والجواب غایۃ الامر یہ ہے کہ امور مذکورۃ اور حدیثِ مذکور فضلِ مدینہ اہلِ مدینہ کی بزرگی پر دلالت کرتی ہے اور یہ حدیث اہلِ مدینہ کے غیر کے فضل کی نفی پر ہرگز دال نہیں ہے اور نہ یہ حدیث اِس امر پر دلالت کرتی ہے کہ "اجماعِ معتبر" اہلِ مدینہ کے ساتھ خاص ہے کیونکہ مکہ شرفها اللہ تعالیٰ باوجود اوصاف مشہورہ جو اسی کے ساتھ مختص ہیں کے ساتھ متصف ہونے کے مثل بیت الحرام والرکن

والمقام وزمزم والحجر المستلم والصفا والمروة ومواضع المناسک اور اس کا مولد النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ومولد اسماعیل علیہ السلام ہونا اس امر پر دلالت نہیں کرتا کہ اجماعِ معتبر صرف اہلِ مکہ کے اجماع کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ "اجماع معتبر" میں کسی بستی کے لئے کوئی اثر نہیں ہے بلکہ "اجماعِ معتبر" میں تقویٰ اور علم اجتہاد کا اعتبار ہے اور اس میں مکی، مدنی، شرقی، غربی ہونا مساوی ہے اور بعض حضرات نے حضرت امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول کی توجیہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ آپ کا مطلب یہ ہے کہ اہلِ مدینہ کی روایت ان کے غیر کی روایت پر مقدم ہوگی واللہ اعلم بالصواب

قولہ **قال بعضهم لا اجماع الا لعترة النبی صلی الله تعالیٰ علیه وسلم** الخ بعض لوگ یعنی روافض میں سے امامیہ اور زیدیہ کہتے ہیں کہ اجماع صرف عترۃ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ساتھ منعقد ہوتا ہے اور رجل کی عترت اُس کے اقرباء ہوتے ہیں۔ پس ان لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ حضور نبی مکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اہلِ بیت یعنی آپ کے خاندان اور قرابت داروں کا اجماع ہی معتبر ہے اور دوسروں پر حجت ہے ان کے علاوہ کسی اور کا اجماع قابلِ اعتبار نہیں ہے انکا استدلال کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور امر معقول سے ہے کتاب اللہ سے یہ آیۃ مبارکہ ہے "انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا۔ ترجمہ: اے نبی کے گھر والو بیشک اللہ تعالیٰ تو یہی چاہتا ہے کہ تم سے ہر ناپاکی دور فرما دے اور تمہیں پاک کر کے خوب ستھرا کر دے۔ وجہ تمسک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کلمہ انّما سے خاص طور پر انہی سے رجس کی نفی فرمائی ہے اور رجس، خطاء ہے تو ان حضرات کا خطاء سے معصوم ہونا ثابت ہوگیا لہٰذا انکا قول صواب ہوگا اور دوسروں پر حجۃ ہوگا اور اہلِ بیت حضرت علی و فاطمہ و حسن و حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہم ہیں جیسا کہ اس پر یہ روایت دلالت کرتی ہے "روی انه لما نزلت هذه الاية لف النبی صلی الله علیه وسلم علیهم الكساء وقال مشيرا اليهم هؤلاء اهل بيتی"، اور سنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے مراد یہ حدیث شریف ہے: "انی تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتی"، ترجمہ: میں نے تم میں ایسی چیز چھوڑی ہے کہ جب تک تم اس کے ساتھ تمسک اور اس کی پیروی کرو گے ہرگز گمراہ نہ ہو گے وہ چیز کتاب اللہ اور میری عترت ہے۔ وجہ تمسک یہ ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اُس چیز کا حصر کہ جس سے عصمت عن الضلال حاصل ہوتی ہے دو چیزوں میں فرمایا ہے ایک کتاب اللہ اور دوسری چیز عترت یعنی اہلِ بیت ہے تو معلوم ہوا کہ کتاب اللہ اور عترت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ماسوا کسی اور میں حجت متحقق نہیں ہوتی ہے اور انہوں نے امر معقول سے استدلال یوں کیا ہے کہ اصحاب مذکورہ شرف النسب

سے مختص ہیں اور وہ اہلِ بیتِ الرسالۃ ہیں اور اسباب التنزیل اور معرفت التاویل اور افعال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے واقفیت رکھتے ہیں پس انہی حضرات کا قول حجت ہوگا۔ ان کے پہلے استدلال کا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ امر ہرگز تسلیم نہیں ہے کہ رجس منفی سے مراد خطاء ہے کما قلتم بلکہ اس سے تو تہمت عن نساءِ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا دفع مراد ہے اور "دفع امتداد الاعین الیھن" مراد ہے کیونکہ یہ آیۃ نساءِ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے بارے میں نازل ہوئی ہے جیسا کہ سیاق آیت دلالت کر رہا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول مبارک یٰنساء النبی لستنّ کاحدٍ من النساء الی قولہ انّما یرید اللّٰہ الآیۃ۔ باقی حضور انور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کا اپنی کمبلی مبارک میں حضرت علی و فاطمہ و حسن و حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو لپیٹنا اس امر پر ہرگز دال نہیں ہے کہ زوجات النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم اہلِ بیت سے نہیں ہیں بلکہ زوجات النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم یقیناً اہلِ بیت میں سے ہیں اور دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ خبر مذکور خبرِ واحد ہے اور آپ لوگوں کے نزدیک تو خبرِ واحد اس کی بھی اہل نہیں ہے کہ اس کے ساتھ عمل کیا جائے چہ جائیکہ اس کے ساتھ احتجاج کیا جائے اور اگر ہم تسلیم کر بھی لیں تو ہم اس کی صحت نقل کو تسلیم نہیں کرتے ہیں بلکہ منقول صحیح یہ ہے "ترکت فیکم امرین لن تضلوا ما تمسکتم بھما کتاب اللّٰہ وسنۃ رسولہ کما رواہ المالک فی موطا اور اگر ہم آپ کی روایت کردہ حدیث کی صحت کو تسلیم کر لیں زیادہ سے زیادہ اس کا مفاد یہ ہے کہ ان اصحاب کی روایت حجت ہوگی لہٰذا آپ کا دعویٰ ثابت نہیں ہو سکتا اور ان کے تیسرے استدلال کا جواب یہ ہے شرفِ نسب کو اجتہاد میں کوئی دخل نہیں ہے اس میں تو اہلیت نظر اور جودت ذہن کا اعتبار ہوتا ہے باقی رہی یہ بات کہ ان حضرات کو صحبت نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کافی وافی حاصل ہوتی رہی ہے تو اس میں کوئی شبہ نہیں لیکن اس شرف میں ان کے ساتھ اور حضرات بھی شریک ہیں جیسے زوجات النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم اور وہ حضرات جو سفر و حضر میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے ساتھ رہتے تھے پس صرف ان ہی حضرات کا قول حجت نہیں ہوگا اسی طرح اُن اصحاب مذکورہ کا قول ہی حجت نہیں ہوگا اور اگر امر اُسی طرح ہوتا جیسا کہ آپ نے کہا ہے تو البتہ ضرور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اُس شخص کے بارے انکار فرما دیتے جس نے آپ کی مخالفت کی ہے اور آپ فرما دیتے کہ میرا قول حجت ہے اور میں معصوم ہوں۔ حالانکہ آپ نے یوں کبھی نہیں فرمایا ہے۔ باوجودیکہ آپ کے مخالفین کثیر تھے۔

قولہ والصحیح عندنا الخ۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنا مختار بیان کرتے ہیں کہ ہمارے نزدیک حضور اکرم صلی اللہ

تعالیٰ علیہ وسلّم کے وصال شریف کے بعد ہر زمانہ میں تمام اہلِ عدالت و اجتہاد کا اجماع حجت ہے کیونکہ وہ ادلۃ جو اجماع کی حجیّت کا فائدہ دیتی ہیں وہ عامّہ ہیں اُن میں اہلِ مدینہ اور اصحاب النبی صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کی عترت کی کوئی خصوصیت نہیں ہے بلکہ یہ امر کافی ہے کہ اجماع اہلِ عدالت اور اہلِ اجتہاد سے منعقد ہو، کیونکہ فاسق اور مبتدع کا قول حجت نہیں ہے اور جس حکم میں رائے کی محتاجی ہے جیسا کہ احکام نکاح و طلاق و عتاق وغیرھا کی تفصیل ہے اُس میں مجتہدین سے ہی فقط اجماع منعقد ہوگا اس میں عوام کی موافقت اور مخالفت کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور وہ حکم جس میں رائے کی محتاجی نہیں ہوتی ہے جیسا کہ نقل قرآن و اعداد رکعات تو اس میں تمام خواص و عوام سے اجماع منعقد ہوگا حتی کہ اگر کسی ایک نے بھی مخالفت کی تو اجماع منعقد نہیں ہوگا۔

قولہ ولا عبرۃ الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک اجماع میں علماء کی قلت اور کثرت کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ وہ ادلّہ سمعیّہ جو اُمّت محمدیہ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کی عصمت کو ثابت کرتی ہیں اور ان کے اجماع کی حجیّتہ کے لئے مفید ہیں وہ کسی عدد دون عدد کے ساتھ مختص نہیں ہیں بلکہ یہ امر یکساں ہے کہ اہلِ اجماع کا عدد اہل تواتر کو پہنچے یا نہ پہنچے ہاں بعض اصولیوں جیسے امام الحرمین اور ان کے اتباع کا مذہب یہ ہے کہ حجیّتِ اجماع کے لئے اہلِ اجماع کا عدد اہل تواتر کے عدد کو پہنچنا شرط ہے کیونکہ جب یہ عدد تواتر کو پہنچ جائے تو ان کے مسکن کے اختلاف کی وجہ سے ان کا باطل پر اتفاق ممکن نہیں ہوگا جیسا کہ ان کا خبر میں کذب پر اتفاق ممکن نہیں ہے **فائدہ**: اس امر میں جمہور کا اختلاف ہے کہ جب کسی زمانہ میں صرف ایک ہی مجتہد ہو تو اس سے "اجماعِ معتبر" منعقد ہوتا ہے یا کہ نہیں تو بعض کا مذہب یہ ہے کہ اُس ایک مجتہد کا قول "حجت متبعہ" ہو گی کیونکہ جب اُمّتِ محمدیہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے مجتہدین میں سے صرف یہی موجود ہے اس کے علاوہ اور کوئی مجتہد موجود ہی نہیں ہے تو اسی پر اُمّت کا لفظ صادق ہوگا اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد دلیل ہے "انّ ابراھیمَ کانَ اُمّۃً قانتا الآیۃ۔ تو جب یہ ایک مجتہد اُمّت ہو گیا تو وہ ادلّہ سمعیہ جو اجماع کے حجت ہونے پر دلالت کرتی ہیں وہ سب اس کے قول کو شامل ہونگی جیسا کہ وہ کثیر کے قول کو شامل ہوتی ہیں۔ اور بعض کا قول یہ ہے کہ اس ایک مجتہد کا قول حجت نہیں ہوگا کیونکہ لفظ اجماع، اجتماع سے خبر دیتا ہے اور اجتماع کا کم از کم درجہ دو ہیں لہٰذا ایک مجتہد کا قول "اجماع معتبر" نہیں ہوگا بلکہ کم از کم دو مجتہد ہونے چاہئیں۔ صاحب النامی فرماتے ہیں کہ یہ قول قوی ہے کیونکہ واحد پر لفظِ اُمّت کا اطلاق مجازاً ہوا ہے یعنی حضرت ابراہیم علیہ السلام پر لفظِ اُمّت کا اطلاق آپ کی تعظیم کی بناء پر مجازاً ہوا ہے اور آپ کے بارے مجاز کے ارتکاب سے آپ کے استعظام

غیر پر لفظ اُمّت کے اطلاق کا ارتکاب لازم نہیں آتا ہے۔

قولہٗ **ولا عبرۃ** الخ۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اجماع کرنے والوں کا اجماع پر ثابت رہنا حتی کہ وہ مر جائیں" اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ یعنی اجماع کے حجت ہونے کے لئے تمام مجتہدین کا وفات پا جانا شرط نہیں ہے" بلکہ جب ایک بار اجماع ہو گیا تو وہ اجماع حجت ہے اہلِ اجماع کی موت اور عدم موت کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ **فائدہ**۔ اس مسئلہ میں چار مذہب ہیں اوّل۔ انعقادِ اجماع کے لئے اجماع کرنے والے مجتہدین کا زمانہ ختم ہو جانا مطلقاً شرط نہیں ہے حتی کہ اگر ایک ساعت بھی ایک امر پر اتفاق ہو گیا تو نہ ان کے لئے اور نہ ان کے غیر کے لئے جائز ہے کہ اس کے بعد اس سے رجوع کریں۔ یہ مذہب جمہور علماء کا ہے۔ ثانی: انعقادِ اجماع کے لئے اجماع کرنے والے مجتہدین کا زمانہ ختم ہو جانا مطلقاً شرط ہے حتی کہ اس کے بعد اِن کے بعض یا جمیع کے لئے رجوع جائز ہے اور اسی طرح ان کے غیر کے لئے مخالفت جائز ہے۔ ہاں جب تمام فوت ہو جائیں تو اب رجوع نہیں ہو سکتا اور نہ مخالفت ہو سکتی ہے۔ یہ مذہب ابن فورک و احمد بن حنبل کا ہے۔ ثالث انعقادِ اجماع کے لئے تمام مجتہدین کا زمانہ ختم ہو جانا اجماع سکوتی میں شرط ہے اس کے غیر میں نہیں یہ مذہب استاد ابو اسحاق الاسفرائی اور صاحب الاحکام کا ہے۔ رابع اگر اجماع کی سند قیاس ہے تو مجتہدین کا زمانہ ختم ہو جانا شرط ہے اور اگر نص قاطع ہے تو پھر نہیں یہ امام الحرمین کا مذہب ہے۔ اور ان مذاہب اربعہ میں سے مذہب اوّل مختار ہے کیونکہ ادلّہ سمعیّہ عام ہیں اُس اجماع کو شامل بھی ہیں جس کے انعقاد کرنے والے مجتہدین کا زمانہ ختم ہو گیا ہو اور اُس اجماع کو بھی شامل ہے جس کے انعقاد کرنے والے مجتہدین کا زمانہ ختم نہ ہوا ہو۔ واللہ اعلم بالصواب۔

قولہٗ **ولا لمخالفۃ اھل الھوٰی** الخ یعنی انعقادِ اجماع کے لئے اہلِ ھویٰ (یعنی بدعتی) کی مخالفت اُس امر میں کہ جس کی وجہ سے یہ لوگ ھویٰ کی طرف منسوب ہوتے ہیں قابلِ اعتبار نہیں ہے مثلاً جب فضیلتِ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر اجماع منعقد ہوا تو اس میں روافض کی مخالفت کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ روافض اس امر میں رفض کی طرف منسوب ہیں ہاں بعض کے قول سبب یہ لوگ جس امر میں ھویٰ کی طرف منسوب ہوں اگر اُس امر کے غیر میں مخالفت کریں تو ان کی مخالفۃ کا اعتبار ہوگا حتی کہ ان کی مخالفت کی وجہ سے اجماع منعقد نہیں ہوگا۔ تفصیلِ مقام یہ ہے کہ مجتہد بدعتی کی بدعت جب کُفر کی طرف مُفضی ہو مثل مجسّمہ اور غالی روافض کے تو کافر کی طرح ان کا قول اصلاً قابلِ اعتبار نہیں ہوگا اور اگر ان کی بدعت کُفر کی طرف مُفضی نہ ہو تو اس میں تین قول ہیں: اوّل ان کی مخالفۃ مطلقاً قابلِ اعتبار نہیں ہے۔ دوم ان کی مخالفۃ

مطلقاً قابلِ اعتبار ہے سوم ان کے اپنے حق میں معتبر ہے اور ان کے غیر کے حق میں قابلِ اعتبار نہیں ہے پس "الاتفاق مع مخالفتہ" اس کے حق میں حجت نہیں ہوگا اور اُس کے غیر کے حق میں حجت ہوگا اور شمس الائمہ فرماتے ہیں کہ وہ صاحبِ بدعت جو لوگوں کو بدعت کی دعوت تو نہیں دیتا ہے لیکن بدعت کے ساتھ مشہور ہے تو اس کے بارے میں بعض علماء کہتے ہیں کہ اس کا قول اُس امر میں قابلِ اعتبار نہیں ہوگا جس امر میں یہ بدعت کے ساتھ گمراہی میں مبتلا ہوا ہے اور جس امر میں بدعت کا مرتکب نہیں ہوا ہے اس میں اس کا قول معتبر ہوگا یہ قول چہارم ہے صاحب النامی فرماتے ہیں کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اسی کی طرف مائل ہوئے ہیں کیونکہ شخص مذکور اُمّت میں داخل ہے غایۃ الامر یہ ہے کہ شخص مذکور اپنی بدعت کی وجہ سے فاسق ہو گیا ہے اور یہ اہلیت اجتہاد اور امت میں ہونے کے لئے مانع نہیں ہے علاوہ اس کے اس کا صدق اُس امر میں ظاہر ہے جس امر کی اس نے اپنے اجتہاد سے خبر دی ہے خصوصاً اس امر میں کہ جس میں یہ ھویٰ کی طرف منسوب نہیں ہے اور علماء محققین نے مذہب اوّل کو پسند کیا ہے اور انہوں نے شخص مذکور کے بارے میں فرمایا ہے کہ وہ فاسق ہے اور فسق کی وجہ سے اُس کی عدالت ساقط ہو گئی ہے پس اِس کا قول مطلقاً قابلِ اعتبار نہیں ہوگا جس طرح کہ کافر اور صبی کا قول معتبر نہیں ہوتا ہے

قولہٗ **ولا عبرۃ من لا رأی** الخ یعنی نہ اُس شخص کی مخالفت کا اعتبار ہے جو اِس باب میں رائے نہیں رکھتا ہے جیسے عوام ہیں مگر اُس باب میں جس میں رائے سے استغناء ہو۔ تفصیلِ مقام یہ ہے کہ احکام دو طرح کے ہیں: ایک وہ احکام ہیں جن میں رائے کی احتیاج نہیں ہوتی ہے جیسے نقلِ قرآن و اعدادِ رکعات اور دوسری قسم وہ احکام ہیں جن میں رائے کی احتیاج ہوتی ہے جیسے امورِ نکاح و طلاق و عتاق و غیرہا۔ قسم اوّل میں عوام کا قول معتبر ہے اور اُس شخص کا قول بھی معتبر ہے جو مجتہد نہ ہو حتی کہ اگر ان میں سے کسی ایک نے بھی مخالفت کر دی تو اجماع منعقد نہیں ہوگا اور قسم ثانی میں عوام اور جو شخص مجتہد نہ ہو اُس کا قول قابلِ اعتبار نہیں ہے اور ان کی مخالفت کے باوجود اجماع منعقد ہو جائے گا۔ اس مسئلہ میں تین اقوال ہیں اوّل۔ عوام کا قول مطلقاً معتبر نہیں ہے بلکہ صرف مجتہدین کے اقوال کا اعتبار ہے یہ جمہور کا مذہب ہے ان کا کہنا ہے کہ عامی شخص تو مجتہد کا مقلّد ہوتا ہے تو اس پر اپنے امام کا قول واجب ہے اُس کے لئے مخالفت جائز نہیں ہے لہٰذا اس کے اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا جیسا کہ اجماع کے انعقاد کے بعد خود مجتہد کا قول معتبر نہیں ہوتا ہے اور ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ سلف یعنی صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ اس امر پر متفق تھے کہ عامی شخص کی موافقت اور مخالفت کا اجماع میں کوئی اعتبار نہیں ہے اور ان کی تیسری دلیل یہ ہے کہ عوام بہت کثرت میں ہیں زمین میں

شرقاً غرباً پھیلے ہوئے ہیں ایک دوسرے کی کوئی معرفت نہیں رکھتے ہیں پس نہ توان کا ضبط ممکن ہے اور نہ ان کے اقوال پر اطلاع ممکن ہے پس اگر ان کی موافقت و مخالفت کو معتبر قرار دیا جائے تو انعقادِ اجماع ممکن نہیں ہے۔

وھذا ھو الحق المبین: قول ثانی یہ ہے عوام کا قول مطلقاً معتبر ہے کیونکہ ان کا شمار اُمت میں ہوتا ہے اور تمام اُمت کے لئے عصمت ثابت ہے نہ کہ بعض (یعنی مجتہدین کے لئے) یہ قول قاضی ابوبکر باقلانی کا مختار ہے اور قول ثالث یہ ہے کہ جس حکم میں رائے کی احتیاج ہے اس میں تو عوام کی مخالفت و موافقت کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور جس حکم میں رائے کی احتیاج نہیں ہے اس میں عوام کی موافقت و مخالفت کا اعتبار ہوتا ہے یہی کثیر محققین اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے۔

ثُمَّ الْاِجْمَاعُ عَلٰى مَرَاتِبَ فَالْاَقْوٰى اِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ نَصًّا لِاَنَّهٗ لَا خِلَافَ فِيْهِ فَفِيْهِمْ اَهْلُ الْمَدِيْنَةِ وَعِتْرَةُ الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثُمَّ الَّذِيْ ثَبَتَ بِنَصِّ بَعْضِهِمْ وَسُكُوْتِ الْبَاقِيْنَ لِاَنَّ السُّكُوْتَ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى التَّقْرِيْرِ دُوْنَ النَّصِّ ثُمَّ اِجْمَاعُ مَنْ بَعْدَ الصَّحَابَةِ عَلٰى حُكْمٍ لَمْ يَظْهَرْ فِيْهِ قَوْلُ مَنْ سَبَقَهُمْ مُخَالِفًا ثُمَّ اِجْمَاعُهُمْ عَلٰى قَوْلٍ سَبَقَهُمْ فِيْهِ مُخَالِفٌ فَقَدِ اخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِيْ هٰذَا الْفَصْلِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ هٰذَا لَا يَكُوْنُ اِجْمَاعًا لِاَنَّ مَوْتَ الْمُخَالِفِ لَا يُبْطِلُ قَوْلَهٗ وَعِنْدَنَا اِجْمَاعُ عُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرٍ حُجَّةٌ فِيْمَا سَبَقَ فِيْهِ الْخِلَافُ وَفِيْمَا لَمْ يَسْبِقْ لٰكِنَّهٗ فِيْمَا لَمْ يَسْبِقْ فِيْهِ الْخِلَافُ بِمَنْزِلَةِ الْمَشْهُوْرِ مِنَ الْحَدِيْثِ وَفِيْمَا سَبَقَ فِيْهِ الْخِلَافُ بِمَنْزِلَةِ الصَّحِيْحِ مِنَ الْاٰحَادِ

ترجمہ - پھر اجماع کے چند درجے ہیں۔ سب سے زیادہ قوی وہ اجماع ہے جو کسی پیش آمدہ مسئلہ میں صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اتفاق بطور نص (یعنی زبان سے کہہ کر) کے ہو کیونکہ اس مرتبہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ ان میں اہل مدینہ اور

عترت رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم شامل ہیں پھر وہ اجماع جس میں بعض صحابہ سے زبان سے کہہ کر کے اتفاق ثابت ہو اور بعض نے سکوت کیا ہو (یعنی باقی حضرات نے سکوت سے اظہار رضا و اتفاق کیا ہو) کیونکہ سکوت کا "دلالت علی التقریر" کے اعتبار سے نص سے کم درجہ ہے۔ پھر صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے بعد والوں کا اجماع ایسے حکم پر جس میں صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے کوئی قولِ مخالف ظاہر نہیں ہوا پھر صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے بعد والوں کا ایسے ایک قول پر اتفاق کر لینا جس میں صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے دَور میں اختلاف رہا ہو۔ پس اس درجہ میں علماء کرام کا اختلاف ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ یہ اجماع نہیں ہے کیونکہ مخالف کی موت اس کے قول کو باطل نہیں کرتی ہے۔ اور ہمارے نزدیک ہر دور کے علماء کا اجماع حجت ہے خواہ اس حکم میں اختلاف ہوا ہو اور خواہ اس میں اختلاف نہ ہوا ہو لیکن جس میں اختلاف نہیں وہ بمنزلہ خبر مشہور کے ہے اور جس میں اختلاف ہوا ہے وہ بمنزلہ خبر واحد ہے۔

تقریر و تشریح قولہٗ **ثم الاجماع** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب اُن حضرات کے بارے بحث سے فارغ ہوئے جن سے اجماع منعقد ہوتا ہے تو اب اجماع کے رکن اور اس کے مراتب کا بیان شروع فرماتے ہیں کہ اجماع کے چار درجے ہیں اوّل: قوی ترین وہ اجماع ہے جو کسی پیش آمدہ مسئلہ کے حکم میں صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اتفاق زبان سے کہہ کر کے ہو بایں طور کہ وہ سب مل کر کے کہیں "اجمعنا علی کذا" کہ ہم نے اس مسئلہ کے حکم پر اتفاق کیا اور اجماع کے اس درجہ کے قوی ترین ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس اجماع کے حجت ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کیونکہ اس میں صحابہ اور عترۃ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور اہلِ مدینہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اجماع موجود ہے اور پھر تمام کی طرف سے نص ہے پس اجماع کا یہ درجہ، آیۃ قرآنی اور خبر متواتر کی مثل ہو گیا حتیٰ کہ اس کے منکر کی تکفیر کی جائے گی۔ حضرت ابوبکر صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت کے بارے میں اجماع اسی قبیل سے ہے۔

قولہٗ **ثم الاجماع** الخ۔ یہ اجماع کے دوسرے درجے کا بیان ہے اور یہ وہ اجماع ہے کہ جس میں بعض صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے زبان سے کہہ کر کے اتفاق ثابت ہو اور بعض نے سکوت کیا ہو اور اس قول کو رد نہ کیا ہو بایں طور کہ انہوں نے سکوت سے رضا اور اتفاق کا اظہار کیا ہو یعنی کسی مسئلہ کے حکم پر استقرارِ مذاہب سے پہلے بعض اہلِ اجماع سے زبان سے بول کر کے اتفاق ثابت ہو اور یہ اہلِ عصر میں منتشر ہو گیا ہو اور اس میں تامل کرنے کا وقت بھی گذر گیا ہو اور کوئی مخالف قول ظاہر

نہ ہوا ہو تو یہ جمہور کے نزدیک اجماع ہے اور اس کو اجماع سکوتی کہتے ہیں اور اجماع کا یہ درجہ اجماع کے پہلے درجہ سے کم مرتبہ ہے کیونکہ سکوت، تقریر حکم پر دلالت کرنے کے اعتبار سے نص سے کم مرتبہ ہے اسی لئے اس کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی تفصیلِ مقام یہ ہے کہ علماءِ کرام نے اجماع سکوتی کے بارے اختلاف کیا ہے: قولِ اوّل یہ ہے کہ اجماع سکوتی حجت ہے اور اجماع صحیح ہے یہ ہمارے اکثر اصحاب اور امام احمد بن حنبل اور بعض شافعیہ اور ابی اسحاق اسفرائنی رحمہم اللہ تعالیٰ کا مختار ہے وھو قول الجبائی الا انہ اشترط فی ذلک انقراض العصر علی السکوت۔ قول ثانی یہ ہے کہ "اجماع سکوتی" حجت نہیں ہے اور نہ یہ اجماع صحیح ہے۔ یہ ہمارے اصحاب سے صرف عیسٰی بن ابان کا مذہب ہے اور داؤد ظاہری کا بھی یہی مذہب ہے اور یہی ابو بکر باقلانی اشعری اور بعض معتزلہ اور امام غزالی رحمۃ اللہ تعالیٰ اور ایک قول کے مطابق حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مختار ہے۔ قول ثالث یہ ہے کہ یہ اجماع نہیں ہے لیکن یہ حجت ہے اور یہ قول ابی ہاشم اور ایک قول کے مطابق حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مختار ہے اور اسی قول کو علامہ ابن حاجب نے مختصر کبیر میں اختیار کیا ہے اور یہی صاحب الاحکام کا مذہب ہے۔ قول رابع یہ ہے کہ اگر یہ مجتہد کا فتویٰ ہے تو یہ اجماع ہے اور اگر حکم حاکم ہے تو پھر یہ اجماع نہیں ہے۔ یہ ابو علی بن ابی ہریرہ شافعی کا مختار ہے۔ جمہور نے اپنے مدعیٰ پر دو وجہ سے استدلال کیا ہے۔ وجہ اوّل یہ ہے کہ تمام مجتہدین سے تکلّم عسیر غیر معتاد ہے بلکہ معتاد یہ ہے کہ کبار ایک فتویٰ صادر فرماتے ہیں باقی حضرات اس کو تسلیم کر لیتے ہیں پس ان حضرات کا اظہار خلاف سے سکوت اس امر پر ظاہر دلیل ہے کہ یہ اس حکم میں دوسروں کے ساتھ متفق ہیں کیونکہ یہ عادت مستمرہ ہے کہ جب کوئی حادثہ پیش آتا ہے تو اہلِ علم اجتہاد اور طلبِ حکم اور اُس چیز کے اظہار کی طرف جلدی کرتے ہیں جس کو وہ حق سمجھتے ہیں تو جب باقی حضرات میں سے کسی کی طرف سے باوجود طولِ زمان اور ارتفاع موانع کے خلاف ظاہر نہیں ہوا ہے تو یہ صریح دلیل ہے کہ یہ حضرات حکم مذکور میں متفق اور راضی ہیں تو یہ سکوت بمنزلہ تصریح کے ہو گیا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مجتہد پر وقوع حادثہ کے وقت اُس حکم کو ظاہر کرنا واجب ہوتا ہے جو کہ اس کے نزدیک حق ہوتا ہے تو جب یہ مجتہد خاموش رہا تو اس کا خاموش رہنا اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ یہ حکم اُس کے نزدیک حق ہے کیونکہ حق سے سکوت حرام ہے اور یہ اُس مجتہد کی شان سے بعید تر ہے جو کہ اقامتِ حق میں کوشاں رہتا ہے خصوصًا یہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی شان پاک سے بعید تر ہے۔ اور جنہوں نے اجماع سکوتی کے اجماع اور حجت ہونے کی نفی کی ہے یوں استدلال کیا ہے کہ کسی مجتہد کا سکوت وفاق پر دلالت نہیں کرتا ہے بلکہ سکوت کبھی اور وجوہات کے پیش نظر ہوتا ہے اُن میں سے ایک وجہ سکوت یہ ہو سکتی ہے کہ اُس مجتہد نے ابھی تک مسئلہ مذکورہ

کے حکم میں عدم فرصت کی بناء پر اجتہاد ہی نہ کیا ہو یا مجتہد مذکور نے اجتہاد تو کیا ہے لیکن ابھی تک کسی حکم تک نہیں پہنچ سکا ہے یا اس اجتہاد سے حکم مذکور کا خلاف ثابت ہوا ہے لیکن یہ اِس اعتماد پر خاموش رہا ہے کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے اور یا اُس کے عندیہ کے اظہار سے فتنہ اُٹھے گا۔ یا یہ مجتہد، اُس فتویٰ دینے والے مجتہد کے خوف سے خاموش رہا ہو جس نے اس کے خلاف فتویٰ دیا ہے جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مسئلۂ عول کے بارے منقول ہے۔ الجواب یہ احتمالات اگرچہ عقلاً ممکن ہیں لیکن یہ مجتہدین محققین کے ظاہر احوال کے خلاف ہیں باقی حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا قصہ غیر ثابت ہے۔ حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ تو حق کی بات بہت عقیدت سے قبول فرماتے تھے اور یہ بات بھی اظہر من الشمس ہے کہ کثیر صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ کا خلاف ظاہر ہوا ہے۔

قولہ **ثم اجماع من بعد الصحابۃ علی حکم لم یظہر فیہ** الخ یہ اجماع کے تیسرے درجے کا بیان ہے اور یہ وہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے اجماع کے بعد ہر ہر دور کے لوگوں کا اجماع ہے بشرطیکہ ان کا اجماع صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے قول کے مخالف نہ ہو پس یہ اجماع خبر مشہور کے حکم میں ہے ظن کا فائدہ تو دیتا ہے مگر یقین اور قطعیت کا فائدہ نہیں دیتا ہے۔

قولہ **ثم اجماعہم** الخ یہ اجماع کے چوتھے درجے کا بیان ہے اور یہ وہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے بعد والے لوگوں کا ایسے ایک قول پر اجماع کر لینا ہے جس میں صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے دور میں اختلاف رہا ہو۔ بایں طور کہ ایک حکم میں پہلے دو قول پر اختلاف تھا پھر بعد والوں نے ان میں سے کسی ایک قول پر اجماع کر لیا جیسے ام ولد کی بیع کا مسئلہ ہے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک جائز ہے پھر بعد والے لوگوں نے اس کے عدم جواز پر اجماع کر لیا تو اجماع کی یہ قسم مرتبے میں سب سے کمتر ہے کہ یہ خبر واحد کے حکم میں ہے جس سے عمل تو واجب ہوتا ہے لیکن اس سے یقین کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے تو اس کو قیاس پر تقدم حاصل ہو گا جس طرح کہ خبر واحد کو قیاس پر تقدم حاصل ہوتا ہے۔

قولہ **فقد اختلف العلماء** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اجماع کے چوتھے مرتبے کے ادون ہونے کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس درجۂ اجماع میں علماء نے اختلاف کیا ہے بعض یعنی اہل الظواہر اور ابو بکر صیرفی شافعی اور شیخ ابو الحسن اشعری اور احمد بن حنبل اور امام غزالی اور الجوینی (وھو امام الحرمین) اور بعض مشائخ نے حضرت امام اعظم ابو حنیفہ سے بھی نقل کیا ہے کہ اجماع کی یہ قسم اجماع صحیح نہیں ہے حتیٰ کہ مسئلہ اجتہادیہ اُسی طرح اجتہادیہ ہی باقی رہے گا جس طرح

کہ پہلے تھا اور ہر ایک کے لئے جائز ہے کہ اس اجماع کے قولِ مخالف کو لے لیں اور ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اس اجماع میں اتفاقِ اُمّت حاصل نہیں ہو سکا ہے کیونکہ اس میں قولِ مخالف موجود ہے اور اس مخالف کے فوت ہو جانے سے اس کا قول باطل نہیں ہوتا ہے (والاقوال لم تعطل المذاهب الماضية) پس جب جمیع اُمت کا اتفاق حاصل نہیں ہوا ہے جو کہ اجماع کے لئے شرط ہے تو اجماع منعقد نہیں ہوا ہے صاحب النامی اس کے جواب میں فرماتے ہیں والجواب انه منقوض بما اذا لم یستقر خلا فهم فانه یجری فيه وهو حجة اتفاقاً انتہیٰ۔

قولہ **وعندنا** الخ یعنی ہمارے کثیر اصحاب اور اصحاب الشافعی رحمہم اللہ تعالیٰ اور یہی امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ سے منقول ہے اور بعض مشائخ نے یہی حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے بھی نقل کیا ہے اور یہی مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مختار ہے کہ ہر دور کے علماء کا اجماع خواہ اُس حکم کے متعلق ہو جس میں اختلافِ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نہ ہوا ہو اور خواہ اس میں اختلاف ہوا ہو حجۃ ہے پس یہ دونوں اجماع حجۃ ہونے میں مساوی ہیں کیونکہ ادلّہ سمعیہ عام ہیں دونوں کو شامل ہیں اور دوسری بات یہ ہے کہ اگر ان کا اجماع حجۃ نہ ہو تو لازم آئے گا۔ الامۃ الاحیاء اپنے اجماع میں خطاء پر ہو" وهم المجمعون من اهل العصر الثانی" اور اُن ادلّہ کی وجہ سے لازم تو باطل ہے جو اُمت کی "عصمة عن الخطاء" پر دلالت کرتی ہیں لہٰذا ملزوم بھی باطل ہوگا۔ لیکن جس حکم کے بارے اختلاف نہیں ہوا ہے اس پر جو اجماع ہوگا وہ بمنزلہ خبرِ مشہور کے ہوگا اور جس حکم کے بارے اختلاف ہوا ہے اس پر جو اجماع ہوگا وہ خبرِ واحد صحیح کے حکم میں ہوگا۔

وَاِذَا انْتَقَلَ اِلَيْنَا اِجْمَاعُ السَّلَفِ بِاِجْمَاعِ كُلِّ عَصْرٍ عَلٰى نَقْلِهٖ كَانَ فِيْ مَعْنٰى نَقْلِ الْحَدِيْثِ الْمُتَوَاتِرِ وَاِذَا انْتَقَلَ اِلَيْنَا بِالْاَفْرَادِ كَانَ كَنَقْلِ السُّنَّةِ بِالْاٰحَادِ وَهُوَ يَقِيْنٌ بِاَصْلِهٖ لٰكِنَّهٗ لَمَّا انْتَقَلَ اِلَيْنَا بِالْاٰحَادِ اَوْجَبَ الْعَمَلَ دُوْنَ الْعِلْمِ وَكَانَ مُقَدَّمًا عَلَى الْقِيَاسِ

ترجمہ۔ اور جب سلف کا اجماع ہر زمانہ میں بطور تواتر کے منقول ہو کر کے ہم تک پہنچے تو وہ اجماع حدیثِ متواتر کے حکم میں ہوگا اور جب وہ احاد کے ذریعہ ہم تک پہنچے تو وہ خبرِ واحد کے حکم میں ہوگا اور وہ اصل کے اعتبار سے قطعی اور یقینی ہے لیکن جب وہ احاد کے ذریعہ ہم تک پہنچا ہے تو وہ عمل کو تو واجب کرے گا۔ علم یقین کا فائدہ نہیں دے گا اور وہ قیاس پر مقدم ہوگا۔

تقریر و تشریح قولہ **واذا انتقل** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب اجماع کے رکن اور اس کے مراتب کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب اس کے ہم تک پہنچنے کی کیفیت اور اس اعتبار سے اس کے مراتب کا بیان شروع فرماتے ہیں کہ اجماعِ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم جب ہم تک ہر زمانہ کے لوگوں کے اتفاق سے تواتراً منقول ہو کر کے پہنچے تو یہ اجماع حدیثِ متواتر کے حکم میں ہوگا حتی کہ یہ علم یقینی اور عمل کو واجب کرے گا جیسے حضرت سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت پر ان کا اجماع ہے کیونکہ یہ اجماع ہم تک نقلِ متواتر سے پہنچا ہے اور جب یہ اجماع احاد یعنی خبرِ واحد کے ذریعہ پہنچے تو یہ خبرِ واحد کے حکم میں ہوگا جیسے عَبیدہ سلمانی کا قول کہ ظہر سے پہلے چار رکعت سنت کی محافظت اور اسفار فی الفجر اور ایک بہن کی عدت میں دوسری بہن سے شادی کی حرمت اور خلوت صحیحہ سے لزوم کل مہر پر صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اجماع ہے۔ اور نقل اجماع کے سلسلہ میں مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے حدیث متواتر کی طرح حدیث مشہور کے ساتھ نظیر پیش نہیں کی کیونکہ اصولیوں کے نزدیک حدیث مشہور اور حدیث متواتر کے درمیان صرف اتنا فرق ہے کہ حدیث مشہور اُسے کہا جاتا ہے جو کہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے دور میں حدِ تواتر کو نہ پہنچے البتہ اس کے بعد ہر زمانہ میں متواتراً منقول ہوئی ہو اور نقل اجماع میں یہ صورت نہیں ہو سکتی کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے زمانہ میں تو اجماع نہیں تھا صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے دور میں یا اس کے بعد اجماع انعقاد پذیر ہوتا رہا ہے، تو دورِ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے بعد اجماع کے نقل کی صرف دو ہی صورتیں ممکن ہیں بذریعہ تواتر یا احاد اور یہاں مشہور کی صورت متحقق نہیں ہو سکتی ہے۔ فافہم

قولہ **وهو یقین** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے سنّت اور اجماع کے درمیان وجہ تشبیہ کا بیان فرماتے ہیں کہ جس طرح سنت اپنے اصل کے اعتبار سے قطعی اور یقینی ہے کیونکہ یہ معصوم کی طرف منسوب ہے اسی طرح اجماع اپنے اصل کے اعتبار سے قطعی اور یقینی ہے کیونکہ یہ الامۃ المعصومۃ عن الخطاء کی طرف منسوب ہے لیکن اجماع جب ہم تک احاد کے ذریعہ پہنچا ہے تو یہ عمل کو تو واجب کرے گا علم یقینی کو نہیں یعنی یہ خبر احاد کے ساتھ منقول ہونے کی وجہ سے ظنّی ہو گیا ہے جیسا کہ سنّت، خبرِ احاد سے منقول ہونے کی وجہ سے ظنّی ہو جاتی ہے، اسی لئے اجماع مذکور اور سنت مذکورہ دونوں عمل کو تو واجب کرتے ہیں

علم یقینی کا فائدہ نہیں دیتے ہیں اور اسی لئے ان دونوں کے منکر کی تکفیر نہیں کی جاتی ہے اور اجماع مذکور قیاس پر مقدم ہوگا جیساکہ سنت قیاس پر مقدم ہوتی ہے کیونکہ قیاس اصل کے اعتبار سے ظنّی ہے یہ تو جمہور کا مذہب ہے اور ہمارے بعض فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ اور حضرت امام غزالی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ خبر واحد کے ساتھ اجماع ثابت نہیں ہوتا ہے اور نہ عمل کو واجب کرتا ہے اور اپنے اس مدعیٰ پر یوں استدلال کرتے ہیں کہ اس میں دلیل ظنّی کے ساتھ اصول فقہ میں سے ایک اصل عظیم کا اثبات ہوتا ہے اور اس اجماع کا خبر واحد پر قیاس ہوا ہے اور اصول تو دلیل ظنّی کے ساتھ ثابت نہیں ہوتے ہیں کیونکہ اصل ایسی حجت قطعیہ اعتقادیہ ہے کہ اس کے ساتھ احکام عملیہ کا اثبات ہوتا ہے" لہٰذا خبر واحد سے اجماع کا اثبات ممکن نہیں ہے **فائدہ** - اس امر میں اختلاف ہوا ہے کہ "اجماع الاکثر مع مخالفۃ الاقل" منعقد ہوتا ہے یا کہ نہیں اس کے بارے چھ اقوال معروف میں قول اوّل یہ ہے کہ ایسا اجماع معتبر نہیں ہے یہ جمہور علماء کا مذہب ہے - قول ثانی ایسا اجماع معتبر ہے یہ محمد بن جریر طبری و ابی بکر رازی حنفی اور ابی الحسن الخیاط اور احمد بن حنبل رحمہم اللہ تعالیٰ (ایک روایت کے مطابق) کا مذہب ہے قول ثالث ایسے اجماع میں اگر مخالفوں کا عدد، عدد تواتر کو پہنچ جائے تو یہ اجماع منعقد نہیں ہوگا ورنہ منعقد ہو جائے گا یہ اکثر اصولیوں کا مذہب ہے قول رابع اگر ایسے اجماع میں اکثر نے مخالف کے اجتہاد کو تسلیم کر لیا ہو تو اجماع منعقد نہیں ہوگا ورنہ یہ اجماع منعقد ہو جائے گا - قول خامس یہ ہے کہ ایسا اجماع اجماع صحیح نہیں ہے ہاں حجت ہوگا - قول سادس یہ ہے کہ اس میں اکثر کا اتباع اولیٰ ہے اور اس کا خلاف جائز ہے - صاحب النامی فرماتے ہیں کہ قول ثانی حق ہے اور انہوں نے اس کے حق ہونے پر تین دلیلیں پیش کی ہیں دلیل اوّل - المؤمنین اور الامّۃ کا لفظ جو کہ اُن ادلّہ میں وارد ہوا ہے جو کہ عصمۃ الامۃ پر دلالت کرتی ہیں اور اجماع کا حجت ہونا دونوں اکثر پر صادق ہیں اگرچہ ایک یا دو ان کی مخالفت ہی کریں جیساکہ یہ عرف ہے جیساکہ کہا جاتا ہے "بنو تمیم یکرمون الضیف ای اکثرھم" دلیل دوم - حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کا ارشاد ہے "اتبعوا السواد الاعظم" اور یہ اکثر ہی ہیں اور حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کا غیر صحابہ کے لئے یہ ارشاد "من شذّ شذّ فی النار" اور واحد واثنان جمہور کی نسبت سے شاذ ہیں معتوب ہیں - ان کے قول کا کوئی اعتبار نہیں ہے - دلیل سوم: اجماع ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے حضرت سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت پر اتفاق کیا ہے باوجود حضرت علی و سعد بن عبادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی مخالفت کے اور اس کو اجماع ہی شمار کیا گیا ہے "ومن انصف فی نفسہ یعلم ان اشتراط الکل یھدم اساس الاجماع - جلد اوّل تمام شد - از بندۂ ناچیز خادم الطلباء والعلماء محمد اشرف عفرلہ

مدرس دار العلوم جامعہ فاروقیہ رضویہ پنج پیر گوجر پورہ گھوڑے شاہ روڈ - باغبانپورہ - لاہور

از حضرت علّامہ مولانا علی احمد سندیلوی مدظلہ العالی مدرس دار العلوم جامعہ نعمانیہ لاہور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم - نحمدہ ونصلی ونسلم علی رسولہ الکریم

امابعد - ہماری روزمرّہ زندگی میں کتاب کی حیثیت اور اہمیّت مسلّم ہے، عام طور پر ہم چار اہم ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے کتابوں کا مطالعہ کرتے ہیں - (۱) معلومات اور علم حاصل کرنے کے لئے (۲) مذہبی اور اخلاقی ہدایت حاصل کرنے کے لئے (۳) تفریح طبع کے لئے (۴) تنہائی دور کرنے کے لئے -

کتابیں علم و دانش کے خزانے کی کنجیاں ہیں - یہ وہ راستے ہیں جو آسمان کی بلندیوں کو چھوتے ہیں کتابیں وہ مخلص دوست ہیں جن سے ہمارا زندگی بھر کا رشتہ ہے - کتابیں دور دراز کے گزرے ہوئے زمانوں اور دانش وروں کی وہ آوازیں ہیں جو ہمیں صدیوں کے روحانی اور تمدّنی سرمائے کا وارث بناتی ہیں -

بہترین کتابوں کے ذریعے عظیم لوگ ہم سے ہم کلام ہوتے ہیں ہمیں اپنے کلام سے روشناس کراتے ہیں اور اپنے علوم کو ہماری طرف منتقل کرتے ہیں اچھی اور عمدہ کتب کا مطالعہ مسلمان کے لئے تو مذہبی فریضہ ہے - قرآن کریم جو رشد و ہدایت کا منبع ہے، کے ذریعے دیگر علوم کے دروازے ہم پر وا ہوتے ہیں اور کتابیں پڑھنے کا لامتناہی سلسلہ قائم ہوتا ہے اس ترقی یافتہ دور میں کتابیں ہماری آنکھیں اور کان ہیں جن کے ذریعے ہم یہ جان سکتے ہیں کہ ہمارے گرد و نواح میں کیا ہو رہا ہے اور دنیا کدھر جا رہی ہے اور ان کے ذریعے دوسروں کے تجربوں سے فائدہ اُٹھا سکتے ہیں -

ہمیشہ اچھے آدمیوں کو دوست بنانا اچھی کتابوں کا مطالعہ کرنا چاہیئے جس طرح بُرے آدمیوں کو دوست بنانے سے نقصان ہوتا ہے اسی طرح بُری کتابوں کے پڑھنے سے بھی نقصان پہنچتا ہے - دوستوں کی طرح کتابوں کا انتخاب بھی پوری احتیاط اور توجہ سے کر کے صرف اچھی کتب پڑھنی چاہئیں -

طلباء کے لئے درسی کتب بڑی اہمیّت کی حامل ہوتی ہیں کیونکہ درسی کتب طالب علم کی تعلیمی استعداد میں اضافہ کرتی ہیں لیکن ماہرین کا کہنا ہے کہ غیر درسی یا غیر نصابی کتب کی اہمیّت درسی کتب سے بھی زیادہ ہے - کیونکہ غیر نصابی کتب طالب علم کی معلومات میں اضافہ کرتی ہیں - اسکے اندر وسعت نظر پیدا کرتی ہیں - اور پھر بعض ماہرین کا کہنا ہے کہ طالب علم کو ابتداء میں زیادہ تر نصابی کتابیں ہی پڑھنا چاہئیں - بہرحال یہ ایک الگ بحث ہے جس کا یہ مقام نہیں -

پیش نظر کتاب اردو زبان میں "حسامی" کی شرح ہے، علوم اسلامیہ کے لٹریچر میں "حسامی" اصولِ فقہ کی ایک بلند پایہ

تصنیف لطیف ہے اور صدیوں سے علماءٔ و فضلاءٔ اور طلباء کے لئے حرزِ جان چلی آئی ہے۔ ہر دور میں ممتاز مقام کی حامل رہی ہے "حسامی"، کا شمار علم اصول انتہائی ادق اور مشکل کتب میں ہوتا۔ اس لئے علماء و فضلاءٔ نے اس کی بیسیوں حواشی و شروح لکھیں جو زیادہ تر عربی یا فارسی میں ہیں۔ اور بہت سی اب نایاب بھی ہیں۔ اردو زبان میں اسکی کوئی شرح میری نظر سے نہیں گذری۔

رفیق محترم حضرت علاّمہ مولانا محمد اشرف مدظلہٗ العالی صدر مدرس جامعہ فاروقیہ گھوڑے شاہ روڈ پنج پیر لاہور نے طلباء کی سہولت و آسانی کے لئے یہ شرح لکھی، انہوں نے حتیّ المقدور اسکے مفہوم و مطالب کو سہل اردو زبان میں منتقل کرنے کی کوشش کی ہے اگرچہ اس کتاب کی من کل الوجوہ شرح ممکن نہیں تاہم وہ لوگ جو اصول فقہ سے گہری دلچسپی اور وابستگی رکھتے ہیں یا اصولِ فقہ سے کسی طرح ان کا کوئی ربط و تعلق ہے ان کیلئے یہ کتاب مفید ثابت ہو سکتی ہے۔ بالخصوص "حسامی" پڑھنے والے طلباء کیلئے موصوف نے نصابی کتاب کی شرح کرکے اہلِ ذوق کے لئے "مَرَجَ الْبَحْرَیْنِ یَلْتَقِیٰن" پیش کیا ہے آگے اہلِ علم کا کام ہے کہ اس سے مونگے اور موتی تلاش کریں یا سفال و خزف ریزے۔

مولانا محمد اشرف مدظلہ العالی کا شمار ملک کے ان نامور علماء و فضلاء میں ہوتا ہے جو ایک خاص مقصد متعین کرکے مسلسل کام کر رہے ہیں۔ یہ مقصد ہی کسی نہ کسی علم میں ایسا اضافہ ہے جو اپنی نوعیت میں مستقل حیثیت رکھتا ہے۔ مولانا موصوف نے اپنے لئے درسی کتب کا انتخاب کیا ہے وہ اب تک دو کتابوں کی شرح مکمل کر چکے ہیں۔ اس سے قبل وہ منطق کی مشہور کتاب "مرقات"، کی شرح کرکے اہلِ علم سے دادِ تحسین حاصل کر چکے ہیں۔ اب "حسامی"، کی شرح ان کا دوسرا قابلِ قدر کارنامہ ہے۔

مولانا موصوف ہمارے دلی شکریہ کے مستحق ہیں کہ انہوں نے یہ کام بڑی ذمہ داری اور خوش اسلوبی کے ساتھ سرانجام دیا ہے ہم اُمید کرتے ہیں کہ وہ آئندہ بھی اس سلسلہ کو جاری رکھیں گے۔

علی احمد سندیلوی خادم التدریس
جامعہ نعمانیہ بالمقابل تھانہ ٹبی لاہور
۲۰ ربیع الثانی ۱۴۱۰ھ بروز پیر بوقت چار بجے بعد از نماز عصر
۲۰/۱۱/۱۹۸۹

اصل خط کی نقل

۷۸۶

محترم و مکرم مخدوم اہلِ سنّت حضرت علاّمہ محمد اشرف صاحب دامت فیوضکم العالیہ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ

مزاج گرامی!

واجب صد احترام قبلہ عم مکرم استاذِ محترم ادیب اہلِ سنت علاّمہ محمد صدیق ہزاروی مدظلہ کے توسط سے آپ کی تالیف التقریرات شرح المرقات غریب تک پہنچی۔ دِل باغ باغ ہو گیا آپ نے علی الخصوص ابتدائی مدرسین پر بہت بڑا احسان فرمایا ہے۔ کتاب کی شرح اتنی تفصیل اور عمدگی سے فرمائی کہ مزید کسی اور شرح کو دیکھنے کی ضرورت نہیں رہتی اس کے ساتھ ساتھ میں تو یہ عرض کروں گا کہ آپ نے اہلِ سنت کا سر فخر سے بلند کر دیا ہے کیونکہ جب بھی کسی شرح کی ضرورت پڑتی تو ہمیشہ دیوبندی حضرات کی طرف جانا پڑتا۔ دعا ہے اللہ تعالیٰ آپ کو مزید ہمت مرحمت فرمائے اور آپ دیگر کتب کی شروحات بھی اسی انداز میں تحریر فرمائیں آپ سے تعارف تو جامعہ نظامیہ میں طالب علمی کے دور سے ہی ہے جب آپ امتحان لینے کے لئے تشریف لائے تھے میں نے فراغت کے بعد ۱۹۸۶ء میں اپنے علاقہ میں دینی خدمت کا سلسلہ شروع کیا ہے دعاؤں میں ضرور یاد فرمایا کریں۔

تمام احبابِ درس اور قبلہ مفتی صاحب مدظلہ کی خدمت میں اور علی الخصوص مولانا محمد امین صاحب کو سلام محبّت۔

والسلام

حافظ عمر فاروق سعیدی
ناظم و مدرس دارالعلوم اسلامیہ حنفیہ
ہزارہ